

PŘEDNÁŠKY Z FILOSOFICKÉ ETIKY

Štěpán Holub

OBSAH

1. FILOSOFICKÁ ETIKA	1
2. SPECIFICKY LIDSKÁ ZDATNOST	5
3. JE CTNOST VĚDĚNÍ?	6
4. POJEM A IDEA DOBRA	11
5. ODPOVĚDNOST, ZÁMĚRNÁ VOLBA A SVOBODA	13
6. TRAGICKÁ DIMENZE LIDSKÉ EXISTENCE	17
7. ETIKA CTNOSTI	19
8. PŮVOD MORÁLKY A ETIKA MRAVNÍHO CITU	21
9. ETIKA POVINNOSTI	24
10. UTILITARISMUS	26

1. Filosofická etika

charakteristika filosofie; oblast mravních fenoménů a morálka; etymologie; terminologické rozlišení; typy normativní etiky; vztah metaetiky a normativní etiky; hermeneutický kruh.

Filosofie se od ostatních věd liší tím, že nepřijímá předmět svého zkoumání jako předem daný a jako neproblematický. Aritmetika se např. neptá po tom, co je to číslo, biologie nezkoumá otázku, co znamená život, právo se často neptá na základní povahu spravedlnosti. Tato důvěra v přijaté nebo předpokládané základy umožňuje úspěšný postup věd, který se nezdržuje se základními otázkami a díky němuž mohou být dané vědy označeny za **pozitivní**. Základní otázky „zdržují“ proto, že nejsou jasně formulovány a nelze na ně očekávat jednoznačnou a definitivní (tj. „pozitivní“ – z lat. *positum*: to, co je položeno, stanoveno) odpověď; mohou být proto dokonce považovány za prázdné nebo nesmyslné. Problémy, které se objeví v základních předpokladech, mohou na druhou stranu přivést danou vědu ke krizi hrozící zhroutilím všech výdobytků onoho úspěšného postupu. Každá věda tedy vychází z filosofie právě v tom smyslu, že předpokládá odpovědi na jisté základní otázky (co je to číslo?, co je to život?, co je to spravedlnost?). Zatímco filosofie u těchto otázek setrvává a do jisté míry tak přešlapuje na místě (k povaze tohoto „přešlapování“ se za chvíli vrátíme), věda se spokojuje s nějakou částečnou odpovědí a vydává se na cestu budování systému poznatků z přijaté odpovědi vycházejících.

Filosofická etika je disciplínou, která se zabývá základní povahou jisté dimenze našeho života, kterou můžeme označit jako **mravní**. Předpokladem takového zkoumání je předběžné vědomí o existenci mravních fenoménů. Ty jsou vyznačeny **chválou** a **káráním**, pojmem **povinnost**, **odpovědnost**, případně slovy **dobry** a **zly**. To vše je založeno na vědomí, že v našem životě na něčem záleží, že něco má smysl (nebo ho nemá, ale i nesmyslnost chápeme jako určitou zásadní vlastnost). Filosofické zkoumání mravnosti, které se snaží projasnit její základní povahu, je současně přirozeně vždy pochybností o tom, zda něco jako mravní dimenze života opravdu existuje, případně zda to není něčím jiným, než jsme si mysleli. Obdobu pozitivní vědy v oblasti mravností můžeme označit slovem **morálka**. Morálka považuje za jasné, co znamená mravnost, a zabývá se shromažďováním odpovědí na otázky, co je mravné. Zdůrazněme zde rozdíl mezi otázkou „co je to mravnost?“, a otázkou „je toto jednání mravné?“, který je podobný jako rozdíl mezi otázkami „co je to číslo?“ a např. „je součet lichých čísel vždy sudý?“.

Zastavme se na chvíli u etymologie tří dosud použitých slov: **mravnost**, **morálka** a **etika**. Slovo „etika“ má původ ve dvou podobných řeckých slovech ἦθος [éthos] a ἔθος [ethos], s podobným významem - zvyk, mrav. ἦθος ovšem znamená také charakter a mravní chování ve smyslu podobném dnešnímu. Adjektivum ἠθικός [éthikos] se používá ve významu charakterový, mravní. Sloveso ἐθίζω [ethizó] naopak znamená prostě zvykám (si). Aristotelés ve své Etice Nikomachově používá tuto příbuznost jako argument pro tvrzení, že mravní ctnosti vznikají zvykem (EN 1103a 17). Latinské slovo *mores* znamená také především zvyky, obyčeje (plurál od *mōs*: vůle, zvyk, pravidlo). Podobně je tomu u slovanského „mrav“, pocházející ze staroslovanského нравъ [prav], ze kterého je odvozeno i ruské нравиться [nravit'sja] – líbit se.

V češtině tak máme k dispozici termíny odvozené z řečtiny (etika, etický), z latiny (morální, morálka) a ze slovanského základu (mravy, mravnost). Tato slova jsou v běžné řeči často chápána jako synonyma, v odborném použití jejich význam není ustálen. V souladu s předchozím výkladem můžeme využít existence tří slov v odlišení tří různých významů. V našich přednáškách budeme tam, kde je to důležité, dodržovat následující terminologickou konvenci:

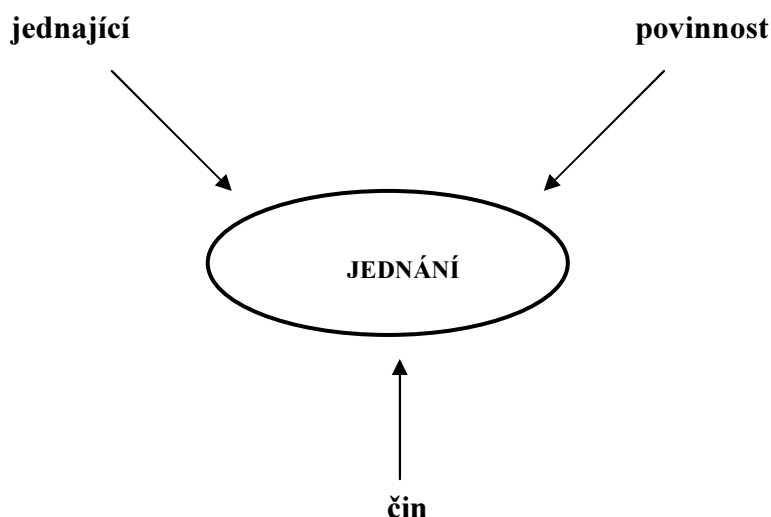
- mrav(nost) znamená oblast, týkající se smyslu života, oblast hodnocení, tj. chvály a kárání, často zvykově ustálenou v daném společenském kontextu, ale rovněž otevřenou individuálnímu rozhodování;
- morálka je systematická reflexe nad souborem pravidel, kterými se chvála a kárání řídí;
- etika je filosofická disciplína zabývající se základní povahou mravní skutečnosti (označení „etika“ a „filosofická etika“ jsou tedy záměnná, přesněji řečeno, přívlastek „filosofická“ je pleonasmem).

Z povahy etiky plyne, že výše uvedené vymezení mravnosti je nutně jen předběžné. Východiskem etiky je nějaké výchozí porozumění („předporozumění“, viz níže) mravní oblasti, které je v etice podrobena filosofickému zkoumání. Zodpovědět otázku, co je to mravnost, je tedy vlastním úkolem etiky.

Podobný rozdíl, jaký je mezi etikou a morálkou nalzáme také uvnitř samotné filosofické etiky. Jedná se o rozlišení mezi **normativní etikou** a **metaetikou**. Normativní etika a metaetika představují dva odlišné, a do určité míry konkurenční filosofické postoje. Normativní etika podává filosofický výklad a filosofické zdůvodnění toho, co mravnost zakládá. „Normativní“ se nazývá proto, že objasnění povahy mravnosti přirozeně poskytuje i určitá kritéria mravnosti, tedy i určitou morálku (odpovědi na otázku, co je mravné, a co ne). Normativní etiky můžeme schématicky rozdělit na tři základní typy, podle toho v čem kritérium mravnosti nalzájí:

- *etika ctnosti* považuje za kritérium mravnosti kvalitu jednajícího, základním představitelem je Aristoteles;
- pro *etiku povinnosti* je jádrem mravnosti poslušnost mravnímu imperativu; je také označována jako *deontologie* (z řeckého slova δέον [deon], odvozeného z δεῖ [deí] je třeba); nejvýznamnějším představitelem je Immanuel Kant;
- *konsekvencialismus*, neboli etika důsledků, vidí kritérium mravnosti v povaze výsledného činu; nejrozšířenějším současným typem konsekvencialismu jsou různé podoby *utilitarismu*.

Je zřejmé, že hranice mezi jednotlivými typy normativní etiky nejsou ostré, jedná se spíš o vzájemně se doplňující přístupy, čímž nemá být řečeno, že mezi nimi neexistují spory a napětí. Různé důrazy normativní etiky je možné chápat jako aspekty společného zájmu o klíčový pojem mravní oblasti, kterým je **jednání**.



Cíle metaetiky jsou v určitém smyslu skromnější. Nesnaží se zodpovědět přímo otázku, v čem spočívá mravnost, obvykle proto, že považuje takovou otázku za příliš obtížnou nebo špatně položenou. Mravnost je podle metaetiky třeba zkoumat nepřímo, prostřednictvím jazyka nebo prostřednictvím mravního souzení. Metaetika se tedy nesnaží zodpovědět otázku „co je to mravnost?“ ale otázky typu „jakým způsobem se o mravnosti mluví?“ nebo „jakou povahu má mravní argumentace?“. Je vidět, že metaetický přístup je charakteristický především pro filosofii jazyka, která se začala rozvíjet na počátku 20. století ze zásady, že chceme-li zkoumat nějaký filosofický problém, je třeba zkoumat především způsob, jakým se o něm mluví. Může se pak např. ukázat, že neřešitelnost některých filosofických problémů je dána jejich chybnou formulací, případně pramení z nějakého jazykového nedorozumění. Metaetika tak na rozdíl od normativní etiky může dospět k závěru, že žádná význačná mravní oblast našeho života neexistuje, pokud jsou totiž pojmy jako „dobrý“ a „správný“ zmatené nebo nesmyslné. Může také dospět k závěru, že mravní soudy typu „krást je nesprávné“ nemohou být pravdivé, ani nepravdivé prostě proto, že to jsou ve skutečnosti skryté příkazy („Nekrad!“), které povahu tvrzení, o němž by bylo možné rozhodovat pravdivost a nepravdivost, jen předstírají.

Metaetika se může s normativní etikou doplňovat. Je např. pochopitelné, že pro zkoumání otázky, co je dobré, nebo dokonce, co je to Dobro, je užitečné si položit otázku, jak slovo „dobrý“ používáme a jak z něj vzniká podstatné jméno „Dobro“. Přesto je mezi normativní etikou a metaetikou napětí. To je zřejmé v případě metaetiky, která chce ukázat, že mravní otázky jsou nesmyslné; taková metaetika se vlastně omezuje na destrukci normativní etiky, o níž se snaží ukázat, že není možná. Napětí ale existuje i v případě metaetiky, která tvrdí, že filosofie je v mravních otázkách nekompetentní, a musí se tedy omezit na vnější popis mravního souzení (přestože snad takové mravní souzení má v našem životě význam). Ukazuje se, že klíčovým momentem sporu mezi normativní etikou a radikální metaetikou je otázka, zda (filosofická) etika sama může být mravně neutrální. Nárok radikální metaetiky je možné odmítnout na základě následujících dvou skutečností:

- Filozof provádějící (meta)etická zkoumání se již vždy řídí určitými mravními zásadami, které jeho zkoumání ovlivňují. Závěry filozofa řídícího se třídí morálkou nenávisti budou pravděpodobně odlišné od závěrů filozofa, který je zastáncem liberální demokracie;

- Výsledky (meta)etického zkoumání mají své mravní důsledky a nejsou tedy neutrální. Pokud např. dojdeme k závěru, že veškerá oblast morálky se založena na rafinovaně skrývaných sobeckých zájmech, bude to mít pravděpodobně vliv na naše jednání.

Proti uvedeným námitkám se může zastávce radikální metaetiky bránit následujícími protiargumenty:

- Podstatou (meta)etického zkoumání je právě odhlédnutí od obsahu jednotlivých partikulárních mravních soudů a zaměření na jejich podobu, formu. Závěry filosofů, kteří se liší v obsahu svých morálních přesvědčení, se budou shodovat, pokud jde o formální vlastnosti těchto názorů. Shodnou se např. v analýze argumentačních postupů, které používá třídní morálka, bez ohledu na to, jestli ji sdílí, nebo ne.
- Formální povaha (meta)etiky současně zaručuje, že její výsledky nemají vliv na mravní přesvědčení. Pokud někdo vyvozuje z etických poznatků důsledky pro svá mravní přesvědčení, znamená to, že nepochopil rozdíl mezi mravní a etickou argumentací.

Sporným je předpoklad mravně neutrální půdy, na které se radikální metaetika domnívá spočívat. Úvahy o neutralitě etického východiska nás přivádějí zpět k povaze etického tázání. Námitky proti metatetickému nároku na neutralitu ukazují na **hermeneutickou** povahu etického (a každého filosofického) zkoumání. Na začátku jsme řekli, že filosofie zkoumá základní otázky, aniž by dospívala k pozitivním odpovědím. Chceme-li filosofii hájit proti námitkám pozitivismu (který se domnívá, že veškeré hodnotné poznání poskytují speciální vědy), musíme se ptát, jaký je význam takového základního tázání a jaké jsou jeho předpoklady. V každé otázce můžeme rozlišit:

- to, **po čem** se ptáme (*das Befragte*, řečeno s M. Heideggerem, viz §2 jeho *Bytí a čas*), tedy to, čemu ve své otázce rozumíme a díky čemuž se vůbec můžeme ptát (kdybychom nevěděli nic, nemůžeme se ptát);
- to, **na co** se ptáme (*das Erfragte*), tedy to, co ještě nevíme a chceme se dozvědět (kdybychom věděli vše, také bychom se neptali).

Každá otázka v sobě tedy obsahuje souhrn známého a neznámého. Vědecké otázky se vyznačují tím, že tyto dva aspekty otázky jsou ostře odděleny. Např. v otázce „Jaký je poloměr Země?“ jsou všechny předpoklady považovány za nesporné (pojem poloměru, skutečnost, že Země je kulatá a její poloměr se nemění atd.). Víme také přesně, jak by odpověď měla vypadat: nějaké číslo a nějaké známé jednotky. Známe vlastně všechny možné odpovědi, jen nevíme, která z nich je správná. Ve filosofických otázkách je tomu jinak. Např. v otázce „Co je základem mravnosti?“ splývá to, na co se ptáme, do velké míry s tím, po čem se ptáme. Otázka po základu mravnosti je totiž současně otázkou po tom, co mravnost vůbec je. Odpověď podobně splývá s přesnějším porozuměním samotné otázky. Evidentní je to zejména ve výše uvedené otázce „Co je to mravnost?“. Z toho je také vidět, proč se otázka odpovědi nevyčerpává, ale spíše prohlubuje. Tomuto kruhovému procesu se říká **hermeneutický kruh**. Jeho smysl nespočívá v hromadění odpovědí ani v postupném přibližování k jakési správné, ale nedosažitelné odpovědi (jako kdybychom poloměr Země stále zpřesňovali). Smysl hermeneutického kruhu spočívá v tom, že poskytuje lepší porozumění samotnému tázání, které je způsobem existence toho, kdo se táže a kdo rozumí.

V etice to znamená, že **předporozumění** povaze mravnosti, které umožňuje otázku po její povaze položit, je východiskem etického zkoumání. Toto zkoumání potom vede k lepšímu porozumění mravnosti, což zpětně ovlivňuje i naše hodnocení a chování. Metaetika má tendenci hermeneutickou povahu filosofického tázání přehlížet.

2. Specificky lidská zdatnost

relativní použití pojmu dobrý; předmorální použití mravních kategorií; společenská dimenze ethosu; společenská krize jako zdroj etické reflexe; Sókratovská otázka po specificky lidské zdatnosti.

Řekli jsme, že etika zkoumá mravní dimenzi skutečnosti. Jedním z charakteristických znaků této oblasti je skutečnost hodnocení: chvála a kárání. Přítomnost hodnocení však sama o sobě zdaleka nemusí znamenat, že se pohybujeme v mravní oblasti. Hodnocení se naopak vyskytuje všude. O noži řekneme, že je to „dobrý nůž“, nebo o člověku, že je „dobrým běžcem“, aniž bychom takové hodnocení považovali za mravní. Naopak často o někom řekneme, že je dobrý ve svém oboru, ale jinak je to člověk špatný (nebo obráceně). Podobně můžeme mravně odsoudit nějaký zločin a současně konstatovat, že byl proveden (technicky) dokonale, což je druh pochvaly. Jak se tedy liší mravní hodnocení od mravně neutrálního? Na první pohled je patrné, že mravně neutrální hodnocení vždy obsahuje nějaké upřesnění, něco, vůči čemu se dané hodnocení provádí (např. kvalita běžce se hodnotí jeho rychlostí, kvalita nože jeho schopností krájet). Jedná se tedy o **dobro relativní** (neboli doslovně „k něčemu vztahované“). Často se používá termínu **kvalifikované dobro** (neboli dobro s nějakým upřesněním). Tím ještě není nijak zodpovězena otázka, co je podstatou nekvalifikovaného hodnocení, které by mělo být v nějakém smyslu ne-relativní, tedy absolutní („vyvázané“, tj. nezávislé, beze vztahu k jinému). Můžeme říci, že tato otázka je v různých podobách jedním ze základních otázek filosofické etiky v celé její historii a nemůžeme na ni očekávat krátkou ani definitivní odpověď.

I nekvalifikovanost dobra má ještě dva stupně. Může se jednat o nekvalifikované **lidské** dobro, tedy o otázku, kdo je dobrý člověk bez dalšího přívlastku, kdo je dobrý **jakožto** člověk, nikoli např. jakožto běžec. Takové dobro je ještě kvalifikované, je to dobro lidské. Je zřejmé, že otázka po lidském dobru je úzce spjata s antropologií. Otázka po zcela nekvalifikovaném dobru by se ptala na dobro nejen lidské, na dobro pro vše, co je, tedy na jakési ontologické dobro. Uvidíme, že mezi Platónem a Aristotelem probíhá spor o to, zda takto zcela obecně pojaté dobro má nějaký smysl, a zda se po něm má etika ptát, nebo se má zaměřit právě na dobro lidské.

Je zajímavé si všimnout, že problematika nekvalifikovaného dobra byla poprvé výslovně nastolena teprve právě v kontextu (řecké) filosofie, ačkoli vždy existovaly morální systémy, které učily, jakým má člověk být, aby byl označen za dobrého v nekvalifikovaném smyslu (např. různá náboženská nebo mudroslovná díla). To ilustruje rozdíl, který jsme v první přednášce zavedli mezi mravností a etikou. Pokud se budeme držet naší terminologické konvence, můžeme tedy např. říci, že Bible obsahuje morální, ale nikoli etické pasáže. Na vývoji řecké kultury je dokonce možné pozorovat, že výrazy, které později získaly výhradně mravní konotace, jsou zprvu používány funkčně, mravně neutrálně (tak je u Homéra „dobrým“ králem výhradně král úspěšný – ten, jehož království vzkvétá).

Zdrojem předfilosofického hodnocení jsou **společensky a tradičně uznávané hodnoty**. Společenský rozměr mravního hodnocení je zásadní v každé době. Toho si byl, jak jsme již poznamenali, dobře vědom Aristoteles, který postavil do těsné souvislosti mrav a zvyk. Mravní kritéria jsou každému z nás předávána výchovou. Dítě je ve svém hodnocení zcela závislé na kritériích, která mu vštěpují rodiče. I obvyklá vzpoura dospívajícího člověka proti

hodnotám dospělých je většinou jen negativní formou přijatého hodnotového řádu, případně hledáním nových vzorů v jiné nebo širší společenské skupině. Také na dospělého člověka mají společensky uznávané hodnoty zásadní vliv, v současné době zejména skrze média. Lze pozorovat, že klíčové ctnosti dané společností závisí na jejím charakteru. Např. přechod od převážně jezdecké armády ke spíše pěchotní způsobil v Aténách přesun důrazu z efektní odvahy na vytrvalost a kázeň.

Skutečnost, že současné tradičně uznávané hodnoty jsou do velké míry formovány právě filosofickou reflexí, která přešla do obecného povědomí, na věci nic nemění. Naše předporozumění tomu, co znamená mravní hodnocení, je stejně předfilosofické jako bylo hodnocení Homérovo, které ovšem ještě nebylo mravní v našem slova smyslu. Jinak řečeno: Homérovo hodnocení nezná kategorii mravnosti v našem významu ovlivněném filosofií, naše hodnocení ji zná, ale zhusta si neuvědomuje nakolik pramení z dlouhé tradice, která začíná někde u počátků toho, co nazýváme řeckým osvícenstvím, tedy u sofistů a u Sókrata.

Ze silné společenské dimenze (mravního) hodnocení plyne, že příhodným okamžikem pro probuzení **etické reflexe** je období společenské krize, období, ve kterém jsou tradiční hodnoty zpochybněny bouřlivými společenskými změnami. V takovém okamžiku se naléhavě objevuje otázka po **kritériu** hodnocení, protože samozřejmé kritérium společenského souhlasu již nefunguje. Tíha hodnocení teď spočívá na **jednotlivci**, který se ocitá tvář v tvář důležitým rozhodnutím sám, bez opory tradičních hodnot. Takovou společenskou situaci zažívaly Atény v 5. st. př. Kr. Důvodem byl prudký hospodářský a kulturní vývoj, vyvolávající politickou nestabilitu, a válečný konflikt se Spartou. Reakcí na tento stav bylo vystoupení sofistů, kteří nabízeli něco, co bychom dnes nazvali všeobecným vzděláním. Svým adeptům slibovali nejen politický úspěch, ale můžeme zjednodušeně říci, že žák sofistů se údajně mohl naučit správně, šťastně, úspěšně a dobře žít. Právě reakcí na tuto ambici je Sókratovo působení, ve kterém poprvé naléhavě zaznívá otázka po lidském nekvalifikovaném dobru. Co je to dobrý člověk? Víme co je dobrý řemeslník, dobrý vojevůdce, dobrý politik. Ale co znamená dobrý člověk? Opravdu to sofisté vědí a umějí naučit? To je Sókratova skeptická otázka.

3. Je ctnost vědění?

aporetické dialogy; mravní intelektualismus; idea jako kritérium; podobenství o úsečce; Aristotelovo dělení rozumových schopností

Když tradiční morálka přestane plnit svou funkci a tradiční hodnoty jsou zpochybněny, stává se klíčovou otázkou po možnosti naučit se správně jednat a případně tomu učit jiné. Řekli jsme, že sofisté měli v tomto směru velké ambice, proti kterým se kriticky vymezoval Sókrates. V jeho sporu se sofisty se objevuje základní předpoklad, že ten, kdo chce správně jednat, musí nejprve **vědět**, co je správné. Kdo chce správněmu jednání učit, musí kromě toho také vědět, jak toto své vědění **předávat**. Sókrates se svým působením v obci snažil ukázat, že nikdo z jeho spoluobčanů, požadované vědění nemá, nemají ho ani ti, kteří by ho z titulu své funkce mít měli, tedy sofisté, případně političtí vůdcové obce. Tato figura je nejpřehledněji vyjádřena v *Obraně Sókratově*, zaznamenávající Sókratovo vystoupení na soudu, na němž byl odsouzen k smrti, a je hlavním schématem především Platónových raných, tzv. **aporetických dialogů** (tj. dialogů, které končí v *aporii*, v bezradnosti: otázka v dialogu zkoumaná není zodpovězena, dokonce se někdy zdá, že snad ani žádnou odpověď nepřipouští, protože všechny možné odpovědi se ukázaly jako nesmyslné). Sókrates byl odsouzen za kažení

mládeže a bezbožnost, což symbolicky vyjadřuje konflikt filosofického tázání s těmi, kdo vystupují jako strážci tradičních hodnot.

Tvrzení, že *správně jednat je totéž jako vědět, co je správné*, se označuje jako (Sókratův) **mravní intelektualismus**. Jedná se o extrémní pojetí vztahu mezi rozumem a mravností, které mělo pro racionálně založenou řeckou antiku nespornou přitažlivost. Celé sofistické hnutí vychází z předpokladu, že vzdělání je pro úspěšný život zcela klíčové. Teze mravního intelektualismu je také formulována rčením, hájeným např. sofistou a řečníkem Gorgiou, že *nikdo nehřeší dobrovolně*. Každý špatný čin je totiž ve skutečnosti omylem pramenícím z toho, že jednající nevěděl, co je jeho skutečným dobrem. V tom vidíme další důležitý předpoklad: člověk, který nejedná mravně, nemůže být skutečně šťastný; nemravné jednání jde tedy proti nejvlastnějšímu zájmu jednajícího, a je proto nutně výrazem nevědomosti. Také Sókrates ve své soudní obhajobě prohlašuje, že pokud kazí mládež, škodí tím sám sobě, protože bude muset žít ve zkažené obci; to jistě nedělá dobrovolně, a měl by tedy být spíše poučen než potrestán. Přesto je třeba Sókrata chápat spíše jako kritika mravního intelektualismu sofistů než jako jeho obhájce, nebo dokonce zakladatele. Důvodem je především Sókratovo proslulé vědění nevědění. Pokud Sókrates opravdu zpravidla vychází z předpokladu, že mravnost je totožná s věděním, nesmíme zapomenout na aporetickou povahu dialogů naznačující, že takové vědění ve skutečnosti není k dispozici. Ani Sókrates sám na něj neaspiruje, proto také nikoho neučí, pouze s těmi, kdo o to mají zájem, rozmlouvá. Sókrates tedy netvrdí, že „ví, že nic neví“ (jak tvrdí populární rčení), ale pouze to, že si je na rozdíl od ostatních vědom podivné povahy mravního vědění, které nelze vlastnit podobně jako jiná vědění technické povahy.

Proti základní tezi mravního intelektualismu mohou být vzneseny dvě doplňující se námitky. Obě se objevují i v rámci Platónových dialogů a jsou tam zevrubně zkoumány, což znovu ukazuje, že připisovat Sókratovi (a Platónovi) mravní intelektualismus v čisté podobě by bylo hrubým zjednodušením.

- První námitka upozorňuje, že vědění ke správnému jednání nestačí. Mnoho lidí ví, co je dobré, a přesto to nedělá, např. proto, že konat dobro se zdá být pro ně nevýhodné. Už jsme viděli, že proti této námitce se lze bránit upozorněním, že zdánlivá výhodnost nemravného jednání je právě tím největším omylem. Podrobnou diskusi tohoto problému nacházíme u Aristotela, který upozorňuje na vliv vášní. Člověk není konstituován pouze svým rozumem, má také složku emotivní, která nemá rozumovou povahu, ale může se rozumu podřizovat. Pokud vášně zaslepí činnost rozumu, je mravní úvaha znemožněna a jednání může být v rozporu s předchozím rozhodnutím. Tento stav Aristoteles nazývá „nezdrženlivost“ (ἀκρασία [akrasía] *Etika Nikomachova* VII,v). Možnost, že člověk se může *záměrně* rozhodnout pro to, co poznává jako zlé, je přesto pro Aristotela nemyslitelná. Tento problém je důležitým tématem Augustinových úvah o milosti a prvotním hříchu. Obzvlášť obtížná je podobná otázka v případě andělů: jak je možné, že se dokonale inteligentní bytost může rozhodnout proti Bohu? Tyto otázky měly vliv na formování pojmu svobodná vůle. Palčivě je pocíťoval i Kant, který skutečnost, že člověk může nechtít plnit svou poznanou povinnost, označuje jako „radikální zlo“.
- Druhá námitka naopak upozorňuje na to, že je možné jednat správně, aniž by jednající uměl formulovat, proč je jeho jednání dobré. Tak tomu je výrazně právě v případě tradičních ctností, které jsou předávány z generace na generaci takřka nevědomě a nereflektovaně. Tím opět narážíme na skutečnost, že osvícenská potřeba etické reflexe se objevuje zejména v situaci krize tradice. Z této perspektivy se Sókratovo „obtěžující“ tázání může jevit jako nebezpečný a trestuhodný útok proti tradičním hodnotám, protože odhaluje jejich vratkost a nutí jednotlivce, aby společensky uznané hodnoty kriticky zkoumal a přijal za ně osobní odpovědnost. Platónův Sókratés je ovšem přesvědčen, že

slepé spoléhání na tradiční hodnoty je nepřijatelné (a nakolik jsou tyto hodnoty zpochybněny, to není ani možné).

- Obě tyto obtíže se prolínají v problému učitelnosti ctnosti. Na jednu stranu není např. statečný člověk většinou schopen formulovat, v čem jeho statečnost spočívá, a tudíž mu chybí prostředky, jak svou ctnost předat. Na druhou stranu i v případě, že se žákovi dostane uspokojivého výkladu o statečnosti, není nikde zaručeno, že se díky tomu stane statečným.

Sókratův postoj do značné míry charakterizuje situaci filosofické etiky. Na jednu stranu se jedná o racionální tázání, na druhou stranu toto tázání naráží na meze pramenící z podivné racionální neuchopitelnosti mravnosti. Výstižně je tato aporetická povaha etiky popsána v dialogu *Euthyfrón*.

Sókrates, obžalovaný z bezbožnosti, se u soudu setkává s věstcem Euthyfronem (tedy náboženskou autoritou), který je naopak žalobcem a domnívá se, že jedná zbožně, když žaluje svého vlastního otce z vraždy sluhy (vina je navíc velmi sporná, zabitý dělník zemřel na následky vazby do které byl Euthyfronovým otcem uvržen poté, co sám zabil jednoho z jeho otroků, dokud se nevrátí poslové, kteří měli u znalců zjistit, jak s pachatelem naložit). V průběhu dialogu se ukáže, že Euthyfron je naprosto neschopen vysvětlit, co je zbožnost, a tedy ani to, proč je jeho jednání správné (zbožné). Sókrates v dialogu opět vychází z předpokladu, že Euthyfronova jistota nemůže pramenit z mýtů o bozích, nýbrž jedině ze znalosti o tom, co je to zbožnost. Na Sókratově požadavku se jasně ukazuje, co má Platón na mysli, když mluví o idejích, pro které používá dvě řecká slova: εἶδος [eidos] a ἰδέα [idea]. Obě slova jsou odvozena od slovesa vidět, a znamenají tedy nejspíš „vzhled“ (ve starších českých překladech „vid“), „aspekt“ nebo „rys“. Idea zbožnosti má sloužit jako kritérium, podle něžž je možné rozpoznat, zda něco je, nebo není zbožné. Toto kritérium je přitom umístěno v samotné skutečnosti a je rozpoznáno rozumem, jak ukazuje např. tento citát:

μὲνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἐν τι ἢ δύο με διδάξει τῶν πολλῶν ὀσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὀσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μιᾷ ἰδέᾳ τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὀσια ὀσια·

Vzpomeň si přece, že jsem po tobě nechtěl, abys mi z mnoha zbožných věcí ukázal jednu nebo dvě, ale abys mně vysvětlil ten podstatný rys (εἶδος [eidos]), který dělá zbožné zbožným. Říkal jsi totiž, že je to nějaký jeden aspekt (ἰδέα [idea]), díky němuž je bezbožné bezbožným a zbožné zbožným.

Euth. 6 e-d

Pro vztah k mýtu je rozhodující následující Sókratova otázka:

ἄρα τὸ ὀσιον ὅτι ὀσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὀσιόν ἐστιν;

Je zbožné milováno od bohů proto, že je zbožné, nebo je zbožné proto, že je milováno?

Euth. 10 a

Pokud by platilo, že zbožné je určováno libovůlí bohů (tím, co se jim líbí), museli bychom rezignovat na snahu poznat, co je, a co není zbožné, a uchýlit se k jakési formě fundamentalismu: proti boží vůli by neexistovala žádná racionální námitka. Problémem by samozřejmě zůstalo, jakým způsobem se tato vůle bohů projevuje, kdo ji tlumočí. Pokud je naopak vztah bohů k jednání určován samotnou povahou činu, stávají se bohové závislí na idejích a pro mravnost nakonec nedůležití. Nárok na racionální mravní argumentaci tedy skutečně v jistém smyslu bezbožný je.

Viz také text dialogu a pokyny k jeho četbě

Problematická povaha dobra se projevuje ve dvou paralelních otázkách:

- jaký druh pojmu nebo ideje „dobré“ představuje;
- jaké poznání „dobrému“ odpovídá.

Viděli jsme, že Sókratés tyto problémy řeší apoeticky, pomocí postoje „vědění nevědění“. Platón se pokusil tento Sókratův postoj posunout trochu dál, pokusil se z něj vyvodit určité systematické pojednání o dobru. K nejdůležitějším textům dokumentujícím tuto snahu patří tzv. **centrální podobenství** jeho dialogu *Ústava*: podobenství o slunci, podobenství o úsečce a podobenství o jeskyni.

Tato podobenství mají pro náš výklad Platóna zásadní důležitost. Viz jejich plný text a komentář E. A. Wyllera v knize *Pozdní Platón*.

První podobenství, o slunci, se zabývá povahou dobra a zmíníme se o něm v příští kapitole. Podobenství o úsečce navazuje na Sókratovo upozornění, že je rozdíl mezi technickým poznáním (pro které existují jasná kritéria a které lze učit) a poznáním mravním. Platón dělí skutečnost, a tedy i poznání na čtyři oblasti, které jsou provázány několikanásobným použitím vztahu vzor – obraz (resp. odraz). Ve smyslovém světě nacházíme kromě předmětů také jejich nedokonalé odrazy (na vodě, v zrcadle, stíny apod.). Statut odrazu je poté aplikován na celý smyslový svět, který se stává odrazem světa rozumového, myšlenkového. Uvnitř myšlenkového světa je pak ještě jednou zopakováno rozdělení mezi vzorem a obrazem. Vzniká tak hierarchická struktura čtyř oblastí, kterým odpovídají čtyři typy poznání:

- dohadování, odhadování (εἰκασία [eikasía]) pro odrazy smyslových předmětů;
- věření, přesvědčení (πίστις [pístis]) pro předměty (jejichž poznání je založené na důvěře ve smysly);
- myšlení, odvozování (διόνοια [dianoía]) pro předměty vědeckého poznání (které se inspiruje ve smyslovém světě a poté postupuje deduktivně z přijatých základních principů);
- rozumové poznání, dialektika (νόησις [noésis]) pro základní principy (které nemají být přijímány, ale rozumově založeny, jedná se o filosofické poznání ve vlastním smyslu).

Pro Platónovu klasifikaci je charakteristické hierarchické uspořádání, které naznačuje, že i praktické (tedy i mravní) poznání by mělo být podřízeno poznání filosofickému. Platón to sice neříká výslovně, přesto se jeho pojetí stalo terčem kritiky hned u jeho žáka Aristotela. Také on rozlišuje různé typy vědění způsobem, který na Platóna zjevně navazuje. Rozdíl je v pozornosti, kterou Aristoteles věnuje autonomii těch typů poznání, které se zabývají proměnlivým světem. Základních rozumových schopností (nazývaných také *dianoetické ctnosti*) je podle Aristotela pět: ἐπιστήμη [epistémé], τέχνη [techné], φρόνησις [frónésis], νοῦς [nús] a σοφία [sofía] (viz *Etika Nikomachova VI*).

- *Věda* (ἐπιστήμη [epistémé]) se zabývá neměnnými skutečnostmi, věcmi, které nemohou být jinak. Předměty vědeckého poznání tedy existují nutně. Prototypem vědy je matematika, protože matematické pravdy (např. Tháletova věta) platí vždy a na všechny příslušné geometrické objekty. Věda je také nejlépe učitelná, vědecké poznatky lze předat komukoli, kdo rozumí řeči, ve které jsou formulovány (může jim porozumět i nevzdělaný otrok, který umí řecky, jak Sókratés ukazuje v dialogu *Menón*). Většina kritiky mravního intelektualismu poukazuje na to, že žádná věda, dnes bychom řekli žádná teorie, nezaručí správnost jednání. To ovšem pro Aristotela není překvapivé, protože jednání nespadá pod předmět vědy - jednání se zabývá věcmi, které mohou být i jinak (situace, události).
- *Umění*, resp. *zručnost* (τέχνη [techné]), je vědění, které umožňuje správným způsobem zhotovovat předměty nebo dosahovat nějakých jiných účinků. Je to zdatnost typická pro řemeslníka a zabývá se věcmi, které mohou být i jinak (zhotovený předmět by také

nemusel být zhotoven, cokoli na co působíme má možnost se měnit a tedy být jinak). Také tomuto druhu vědění lze učit, ačkoli samotné obecné vědomosti nejsou zcela dostatečné, protože je třeba také umět je použít. Schopnost τέχνη [techné] nemá charakter obecného vědění, přestože ho může používat. Není to ani pouhá aplikace vědeckých poznatků, jak se někdy chápe. Odpovídá spíše dnešnímu „know-how“, schopnosti dovést nějaké dílo v konkrétní situaci do úspěšného cíle. Latinským překladem τέχνη [techné] je *ars*, ze kterého např. v angličtině pochází jak slovo *artistic* (umělecký), tak *artificial* (umělý). Přestože dnes vnímáme etymologickou souvislost těchto dvou slov jako spíše náhodnou, je jejím přirozeným zdrojem právě řecké τέχνη [techné], ze kterého přímo (nikoli latinským zprostředkováním) vznikla naše „technika“.

- Vědění, které řídí jednání, se nazývá φρόνησις [fronésis]. Rozdíl mezi τέχνη [techné] a φρόνησις [fronésis], který je nejen pro Aristotelovu etiku zcela zásadní, tedy závisí na rozlišení mezi jednáním (πράξις [praxis]) a zhotovováním (ποίησις [poiésis]). Toto rozlišení spočívá v **odlišné povaze cíle**: cílem zhotovování je něco vnějšího – nikoli zhotovování samo, ale zhotovovaný předmět. Naproti tomu jednání má cíl samo v sobě – cílem jednání je toto jednání samo nebo přesněji výborné provedení tohoto jednání, jeho skvělost (εὐπραξία [eupraxía]). Zvláštnost φρόνησις [fronésis] může být také vyjádřena tím, že se vztahuje k dobrému životu jako celku, nikoli pod nějakým speciálním zorným úhlem. Jinak řečeno, vztahuje se k nekvalifikovanému lidskému dobru.
- Schopnost poznat první principy, ze kterých vychází věda ve svém odvozování, nazývá Aristoteles *rozum* (νοῦς [nús]) a *moudrost* (σοφία [sofia]) je pro něj kombinací rozumu a vědy.

Pro Aristotelovo stanovisko v otázce mravního intelektualismu (role rozumu v mravnosti) je rozhodující charakter φρόνησις [fronésis] a její odlišení od ἐπιστήμη [epistémé] na jedné straně, a τέχνη [techné] na straně druhé. |Rozdíl mezi mravním věděním a vědou je variantou tvrzení, že poznání dobra není poznáním nějaké ideje. Aristoteles ovšem z mravního vědění nedělá jakési „nad-vědění“, přiznává mu vedle vědeckého poznání samostatnost, kterou sdílí se zručností a která je garantována proměnlivostí skutečnosti, ke které se vztahuje. Klíčovým se pak stává rozlišení mezi zručností a mravním vědění na základě odlišné struktury cílů, tedy odlišné povahy dobra (protože dobro, jak uvidíme, znamená pro Aristotela cíl). Aristotelova odpověď na povahu mravního dobra se tedy skrývá se slůvkem εὐ [eu], „dobře“, které je předponou termínu εὐπραξία [eupraxia], „skvělé jednání“, a v tvrzení, že cílem, tj. dobrem jednání, je právě tato skvělost:

ἔστι γὰρ αὕτη ἡ εὐπραξία τέλος skvělé jednání je totiž samo cílem

Etika Nikomachova 1140b6

Jsme v pokušení se domnívat, že správnost jednání, podobně jako správnost zhotovování, spočívá v úspěšné aplikaci obecných poznatků na konkrétní situaci. Správné jednání by potom bylo jakousi výrobou dobrého života. Φρόνησις [fronésis] ovšem nespočívá ve schopnosti aplikovat obecné pravidlo na konkrétní situaci, ale spíše ve schopnosti rozeznat, co si daná situace žádá, jaké obsahuje možnosti. Pravidlo tedy spíše vytváří, než aplikuje. Odtud můžeme získat první představu o tom, jak Aristoteles vnímá problematiku učitelnosti ctnosti. Dnes bychom měli také tendenci mluvit o τέχνη [techné] jako o „praktickém vědění“. Vidíme ale, že to je z Aristotelova pohledu nešťastný termín, protože pojem πράξις [praxis] vyhrazuje pro jednání, nikoli zhotovování. Je také možné si všimnout, jak romantické pojetí umění způsobilo ostré rozlišení mezi výrobou a uměleckou tvorbou, přičemž u Aristotela (a ještě např. v renesanci) je umělec chápán stejně jako řemeslník, tedy jako ten, kdo má jistou τέχνη [techné]. Zajímavý je v tomto ohledu také osud řeckých termínů: zatímco termín τέχνη

[techné] je základem pojmu „technika“, z termínu ποιήσις [poiésis] je odvozena „poesie“, tedy vlastně „zhotovování básní“.

4. Pojem a idea Dobra

problém definice ctností; pojem dobra; je Dobro idea?; vědění nevědění; podobenství o Slunci; analogie dobra; dobro jako cíl; blaženost jako nejvyšší lidské dobro

Sókratův mravní intelektualismus se projevuje v tom, že po svých spolubesednících žádá, aby podali definici ctnosti, kterou se domnívají vlastnit. V pozadí je předpoklad, že pokud nevědí, co je např. statečnost, nemohou vědět, jak se statečně zachovat v konkrétní situaci. Z tohoto pohledu se zdá, že Sókrates chápe mravní vědění po vzoru τέχνη [techné], tj. jako aplikaci obecného vědění. V dialozích se ale opakovaně ukazuje, že takový postup nevede k cíli. Platón tak do jisté míry negativním způsobem předznamenává výše uvedené výslovné Aristotelovo rozlišení mezi τέχνη [techné] a φρόνησις [fronésis].

Klasické pojetí toho, co znamená *definice*, lze ilustrovat na slavném příkladu definice člověka jako „živočicha rozumného“. Definice nějakého pojmu (*druhu*, lat. *species*, např. „člověk“) by měla sestávat z nejbližšího nadřazeného pojmu (*rodu*, lat. *genus*, např. „živočich“) a z *druhového rozdílu* (lat. *differentia specifica*, např. „rozumný“). Tímto způsobem se obecné pojmy řadí do stromovitých systémů, jejichž zvládnutí je základem poznání od útlého dětství až po vědecký popis skutečnosti. Problém bude s rody nejvyššími, které žádnou definici nepřipouštějí (nazývají se někdy *kategorie*, ačkoli tento termín může také označovat jakékoli obecné pojmy). Ukazuje se také, že některé základní pojmy, ke kterým patří kromě pojmu „jsoucí“ právě pojem „dobrý“, se do stromu nehodí, protože ho jaksi celý prostupují (ve středověku se jim říkalo *transcendentální pojmy*).

Podívejme se, jak se to projevuje v Platónových dialozích. Důvody, proč snaha o definici v případě ctností (např. zbožnosti nebo statečnosti) selhává, jsou v zásadě dva:

- Pokusné definice jsou zpočátku většinou zaměřené na jednotlivý případ a nedají se použít na jiné případy. Např. na definici statečnosti jako neústupnosti tváří v tvář nepříteli v boji Sókrates namítá, že existuje i jiná bojová strategie vyžadující velkou statečnost, která v sobě obsahuje prvek náhlého nečekaného ústupu (viz dialog *Lachés*). Tak se zpochybňuje předpoklad, že existuje skutečně jen jeden pojem statečnosti pro všechny případy statečného jednání. Současně se ale ukazuje, že takový pojem potřebujeme (viz zbožnost v *Euthyfrónu*). Tento problém se neomezuje na znalost dobra, je společný pro každé rozumové, tedy obecné poznání.
- Druhý důvod je vzhledem k předchozímu do jisté míry opačný. Každá definice jednotlivé ctnosti začne po čase vyžadovat znalost toho, co znamená **dobro**, tedy nadřazený pojem ctnosti. Dobro se ale nechová jako nadřazený rod, nedaří se určit druhový rozdíl, který by z něj definoval jednotlivé ctnosti. Zdá se, jakoby mezi znalostí dobra a jednotlivou ctností už žádný rozdíl nebyl. To se rovněž ukazuje v dialogu *Lachés*, když Nikias navrhuje definici statečnosti jako „znalosti věcí hrozivých a nehrozivých“. „Hrozivost a nehrozivost“ je ovšem „budoucí dobro a zlo“, přičemž specializace na *budoucí* dobro se nezdá dávat smysl. Z toho plyne, že ten, kdo má jednu ctnost (např. statečnost), je znalcem dobra a měl by tedy mít i všechny ostatní ctnosti. Tento důsledek je možná paradoxní, ale možná skutečně platí, že není možné mít jen jednu ctnost: ctnostný člověk má všechny ctnosti, zkažený žádnou. Ať tak, nebo tak, statečnost jako samostatnou ctnost se definovat nepodařilo.

V tom vidíme náznak zmíněného prostupování „dobra“ celým stromem obecných pojmů. Oba důvody poukazují na skutečnost, že představa hierarchické struktury idejí (resp. obecných pojmů), stejně jako problematika aplikace obecného na konkrétní, se do problému mravního rozhodování příliš nehodí. Jinak řečeno, ukazuje se, že „dobro“ nelze chápat stejně jako ostatní ideje. Jakási znalost dobra je nutně přítomna v každém správném činu a současně neexistuje jediné vědění o dobru, které by bylo použitelné v každé jednotlivé situaci.

Připomeňme znovu, že Sókrates tento problém řeší aporetičností svých rozhovorů a vědění nevědění. Pro Platónův systematický příspěvek k Sókratovu působení se obraťme opět k centrálním podobenstvím *Ústavy*, k podobenství o slunci. Sókrates se v dialogu po dlouhém přemlouvání (které ukazuje, že si je Platón vědom ošemetnosti svého „systematického doplňování“ Sókrata¹) uvolí říci o dobru něco pozitivního (tedy ne jen vyvracení názorů druhých), a to prostřednictvím přirovnání dobra ke slunci. Podobně jako slunce umožňuje vidění, jako jakýsi třetí člen mezi zrakem a předmětem, tak také dobro je jakýmsi způsobem přítomno v každém poznání (kdy rozum „nahlíží“ ideje – metafora vidění pro poznání je v našem jazyce pevně zakořeněna), ovšem **nikoli jako předmět**. Dobro není v pravém slova smyslu předmětem poznání, je to cosi, co každé poznání umožňuje. Můžeme tedy říct, že dobro nezpůsobuje, že jsou věci dobré (podobně jako např. idea zbožnosti má způsobovat, že je čin zbožný), ale spíše to, že jsou poznatelné. Platón tak v tradici mravního intelektualismu spojuje dobro a poznání nejtěsnějším způsobem, ale současně ukazuje, proč neexistuje nic takového jako poznání dobra v pravém slova smyslu. Pro pozdější tradici důležité také Platónovo tvrzení, že dobro je nejen zdrojem poznatelnosti věcí, ale dokonce jejich samotné existence. Dobro podle Platóna „vyniká nad jsoucnost důstojností a mocí“ (509b).

Viz opět text podobenství a komentář E. A. Wyllera.

Aristoteles ve své *Etice Nikomachově* (EN I,vi) obšírně kritizuje názor, který vydává za platónský, že dobro je idea a že poznání této ideje může vést k osvojení si φρόνησις [frónésis]. Viděli jsme ovšem, že tato kritika není vůči samotnému Platónovi příliš na místě, což Aristoteles jako dlouholetý Platónův žák musel vědět. Jeho kritika je tedy nejspíš namířena proti zjednodušujícím verzím platonismu (proti kterým se ostatně vymezoval sám Platón).² Aristoteles trefně ukazuje, že vědění o jakési ideji Dobra je zcela neúčinné pro správné jednání v konkrétní situaci. Proto se také ti, kteří se zabývají nějakým praktickým oborem, otázkou obecného Dobra nezabývají. Aristotelův vlastní přínos spočívá (navzdory uvedené nespravedlnosti jeho kritiky) v tom, že formuluje problém dobra na základě pojmu **analogie**. Ze dvou možných pojetí analogie, *atributivní* a *proporcionální*, volí Aristoteles spíše analogii proporcionální (pouze tuto nazývá on sám slovem ἀναλογία [analogia]). Tj. v každém jednotlivém případě označujeme něco za „dobré“, protože to má určitý vztah k něčemu jinému. Tak je zrak dobrem těla, podobně jako rozum dobrem duše atd. (*Etika Nikomachova* 1096b25-30).

Proporcionální analogii dává Aristoteles přednost před možností vykládat různé významy slova dobrý na základě vztaženosti k jednomu význačnému (centrálnímu) významu slova dobrý, tedy před pojetím analogie atributivní (řecky πρὸς ἓν [pros hen], tedy doslova „k jednomu“). Slavným příkladem vypovídání πρὸς ἓν [pros hen] je pojem „zdravý“, kde jsou výskyty v souslovích „zdravá strava“ nebo „zdravý zhled“ vztaženy k centrálnímu významu „zdravý člověk“. Tímto atributivním způsobem je podle Aristotela analogický pojem „jsoucí“

¹ Uvědomme si, že o Sókratovi víme především z Platónových dialogů. Chceme-li tedy rozlišovat mezi Platónem a Sókratem, musíme uvnitř Platónova díla rozlišovat mezi historickým Sókratem a Sókratem jako literární postavou, což má jistě svá úskalí.

² Nesmíme také zapomínat na konkurenční vztah, který panoval mezi platónskou Akademií a Aristotelovým Lyceem (založeným po Platónově smrti, snad dokonce jako reakce na to, že se Aristoteles nestal v Akademii Platónovým nástupcem).

(kde je centrálním významem „podstata“). Z Aristotelovy kritiky je zřejmé, že předmětem etiky podle něj nemůže být nějaké zcela nekvalifikované dobro, ale pouze dobro vztahující se k lidskému jednání a tímto jednáním dosažitelné. Jedná se tedy o lidské dobro.

Pro porozumění Aristotelovi je nezbytné odpovědět na otázku, jaká je povaha onoho vztahu, který umožňuje něco označit za dobré. Odpověď odhaluje základní teleologický rys celé Aristotelovy filosofie: dobro je totiž vždy cílem (τέλος [telos]), je tedy vztaheno k nějaké aktivitě. Je důležité zdůraznit, že to je podle Aristotela významem slova dobrý: být cílem nějaké aktivity. Nejde tedy o to, že by jednou z vlastností dobra byla skutečnost, že se stává cílem pro nějakou aktivitu (jako je např. květ sám o sobě barevný a teprve dodatečně se na základě této vlastnosti stává cílem pro hmyz). Je to obráceně: označujeme-li něco za dobré, chceme tím říct právě to, že je to cílem nějaké aktivity. Takové označení je tedy vždy v tomto smyslu relativní, nelze mu rozumět, dokud nedodáme, *čeho* je dané dobro cílem. Vidíme tedy, že dobro v tomto smyslu opravdu není idea v Platónově smyslu: neexistuje žádný jednoznačný a společný rys všech dobrých věcí jakožto dobrých.

Ptáme se tedy na lidské dobro. Existuje však nejvyšší cíl lidské činnosti? Nebo existuje pluralita různých dober (zdraví pro lékařství, vítězství pro vojevůdcovství, atd.)? Nejvyšší lidské dobro musí mít dvě charakteristiky: musí být dokonalé (τέλειον [teleion]) a soběstačné (αὐτάρκης [autarkés]).

- Dokonalostí rozumí Aristoteles to, že nejvyšší dobro nehledáme kvůli něčemu jinému, ale pro ně samo. Slovo τέλειον [teleion] je odvozeno od slova τέλος [telos] (cíl), ostatně podobně jako české „dokonalý“. Dokonalé je to, co je zcela cílem, nikoli také současně prostředkem. „Nedokonalé dobro“ je tedy dobro prostředecné, jsou to průběžné cíle.
- Soběstačnost znamená, že nejvyšší dobro nic dalšího nepotřebuje, nemusí (a nemůže) být doplněno a zvětšeno žádným dalším dobrem.

Na základě těchto kritérií dospívá Aristoteles k názoru, že **nejvyšší lidské dobro je blaženost** (ἑυδαιμονία [eudaimonia]). Tato definice je v souladu s většinovým názorem, filosoficky je ovšem nic neříkající, dokud nebude upřesněno, v čem blaženost spočívá.

5. Odpovědnost, záměrná volba a svoboda

možnost připsat člověku jeho jednání;
Aristotelova hierarchie dobrovolnosti; záměrná
volba; různá pojetí svobody

Pevnou součástí našeho porozumění mravnímu hodnocení je možnost označit chváleného nebo kritizovaného za *původce* skutečnosti, kvůli které je chválen nebo haněn. Nikdo nemůže být kárán za něco, na co neměl žádný vliv. Toto přesvědčení ovšem není tak samozřejmé, jak by se nám mohlo zdát. Jak už bylo řečeno, pro Homéra je za dobrého (ἀγαθός [agathos]) označen ten, kdo s úspěchem plní roli, která je od něho společensky očekávána: král je dobrý, pokud je jeho vláda úspěšná, nejedná se o označení jeho vnitřních kvalit. Z toho dále plyne, že král, jehož království je přemoženo nepřítelem, je králem špatným bez ohledu na to, zda (v naší terminologii) nese za porážku nějakou odpovědnost. Pro Homéra je tedy spojení „dobrý ale neúspěšný král“ naprosto nesmyslné.

Poznamenejme, že toto homérské pojetí nás upozorňuje na jistou historickou a společenskou podmíněnost mravních pojmů. Jedná se přitom skutečně spíše o podmíněnost samotných pojmů, než o odlišný mravní názor. Nebylo by přesné říct, že Homér má jiný názor na odpovědnost než máme my. Spíše bychom měli říct, že Homér nezná náš pojem odpovědnosti a pro nás je naopak obtížné rozumět homérskému použití mravních pojmů.

Naše pojetí mravní odpovědnosti ovšem nalzáme již v počátcích řecké filosofie. (Otázku pojetí mravní odpovědnosti v hebrejské Bibli zde ponecháváme stranou.) Tato problematika je úzce spjata s analýzou povahy lidského jednání a se základní filosofickou otázkou příčiny (αἰτία [aitia]) a principu (ἀρχή [arché]). Je příznačné, že slovo αἰτία [aitia] znamená také „vina“.

Fenomén lidské odpovědnosti má dva aspekty, kosmologický a antropologický.

- Předmětem lidského jednání jsou „věci, které mohou být i jinak“ (τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν). To předpokládá existenci oblasti jsoucna, která není zcela určena Boží vůlí nebo přírodními zákony. Deterministický pohled na kosmos přináší teorii mravní odpovědnosti vždy problémy. V podobě determinismu moderní přírodovědy se s nimi potýkal především Kant, ale řeší ho i současní filosofové. (Např. J. Searle vidí problém vztahu fyzikálních zákonů a lidské svobody jako jeden z nejobtížnějších filosofických problémů vůbec.)
- Člověk je schopen být původcem svých vlastních činů. Každý lidský čin je tedy jakýmsi novým začátkem, vnáší do světa novou příčinnost, kterou nelze převést na příčiny předcházejících jednání. Ne všechno, co člověk dělá, má však tuto povahu. Pokud např. někdo rozbije vázu, protože do něj někdo druhý strčil, nepovažujeme to za jeho čin. Řekneme: „Já za to nemůžu.“ a tím se zříkáme odpovědnosti. V tomto smyslu rozlišuje Tomáš Akvinský *actus humanus* (lidský čin) a *actus hominis* (čin člověka) (Summa Theologica II/I q.1a.1). Ne každý čin člověka je lidským činem. Pouze ten, na kterém mají spoluúčast rozum a vůle.

Důležitou formulaci řeckého pohledu na lidské jednání a odpovědnost nacházíme v Aristotelově *Etice Nikomachově*. Základem odpovědnosti za nějaký čin je jeho **dobrovolnost**. Nikdo není chválen nebo haněn za něco, co učinil nedobrovolně. Nedobrovolné činy jsou odpuštěny, někdy je za ně jednající dokonce litován.

- Nedobrovolné (ἀκούσιον [akúSION]) v přísném slova smyslu je
 1. činnost z donucení, které je způsobeno vnějšími silami, např. když je mořeplavec unesen nepříznivým větrem jinam, než chtěl, a
 2. jednání z nevědomosti.
- Dobrovolná (ἐκούσιον [hekúSION]) je naopak ta činnost, která *má počátek* (ἀρχή [arché]) *v jednajícím*.

Termín „činnost“ v uvedené klasifikaci působí poněkud uměle. Používáme ho jako označení pro cokoli, co se s člověkem děje, abychom to mohli odlišit od jednání, které již musí být dobrovolné.

Smíšeným případem jsou činy spáchané pod hrozbou nějakého zla. Ty jsou sice podle definice dobrovolné, protože bezprostředním původcem je jednající, ale okolnosti z nich dělají určitý druh nedobrovolných činů, protože nikdo by je nevolil sám od sebe. Příkladem je vyhazování nákladu do moře za bouře nebo nízké činy přikázané tyranem, který drží jako rukojmí rodinu jednajícího. Rozhodující je zde poměr mezi ziskem a ztrátou, existují činy, které nelze ospravedlnit žádnou hrozbou (Aristoteles uvádí jako příklad vraždu matky na základě hrozby utrpení a neštěstí, příklad pochází z nějaké nedochované řecké tragédie).

Za nedobrovolné nelze považovat činy, které jsou motivovány potěšením nebo vidinou nějakého zisku. V takovém případě by totiž byly nedobrovolné všechny činy. *Motiv* je tedy *přirozenou součástí* dobrovolnosti, nikoli její překážkou.

V otázce nevědomosti je opět nutno rozlišovat. Čin je v pravém smyslu slova nedobrovolný, pokud způsobí u jednajícího lítost a bolest. Pokud tato podmínka není splněna, nelze mluvit o nedobrovolnosti. Aristoteles se uchyluje k umělému označení „nikoli dobrovolné“ (οὐχ ἐκούσιον [úk hekúSION]).

Dále je třeba rozlišovat mezi jednáním z *nevědomosti* a jednáním *nevědomělym*, jako je např. jednání v opilosti nebo v prudkém hněvu. Pouze jednání z *nevědomosti*, tedy takové, které je způsobeno nějakým omylem týkajícím se okolností příslušné situace, lze nazvat nedobrovolným (např. pokud někdo vyradí tajemství nepovolané osobě, protože se nezaviněně domníval, že jde o někoho jiného). Důležitým typem nevědomosti, která v žádném případě odpovědnosti nezabavuje, je nevědomost o tom, co je dobré. Taková nevědomost je naopak tím nejvlastnějším předmětem odsouzení nějakého jednání.

Aristotelova diskuse ukazuje, že mu v definici dobrovolnosti nejde primárně zkoumání toho, jakou povahu má onen „počátek v člověku“, ale spíš o právně-výchovnou otázku, za co je vhodné n koho chválit, nebo naopak kárat. Proto také postupuje negativně: ukazuje, jaké omluvy zbavují člověka odpovědnosti.

Dobrovolnost je ovšem pouze jakýmsi minimálním požadavkem mravního hodnocení. Analýza dobrovolnosti totiž podle Aristotela platí i pro malé děti a zvířata. Dobrovolnost tedy nesplyvá s výše uvedeným vymezením „lidského činu“ u Tomáše Akvinského. Zde poprvé narážíme na skutečnost, že Aristoteles (a obecně řecká filosofie) nezná pojem vůle v plném slova smyslu. Místem, které se pojmu vůle přibližuje o něco více, a ve kterém podle Aristotela spočívá jádro mravní hodnoty člověka, je **záměrná volba** (προαίρεσις [proairesis]). Záměrná volba je odlišná od touhy, vášně, chtění i mínění, je definována jako βουλευτική ὀρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν [buleutiké orexis tón ef hemín], *uvážená touha po tom, co záleží na nás* (*Etika Nikomachova* 1113a11). Základní charakteristické rysy záměrné volby jsou následující.

- Záměrné volbě předchází úvaha. Jedná se tedy o jednání, na kterém se podílí rozum. Přesněji řečeno, jedná se o činnost, která je plně jednáním (je to πράξις [praxis]). Rozumem je tedy v tomto případě míněna φρόνησις [fronésis].
- Předmětem záměrné volby není něco nutného nebo nemožného. Musí to být něco, „co může být i jinak“.
- Předmětem záměrné volby a předchozí úvahy je nutně něco, co je v naší moci, co je „na nás“ (ἐφ' ἡμῖν [ef hemín]).
- Záměrná volba se vztahuje na prostředky, nikoli na cíle. O cílech podle Aristotela není možno uvažovat, ani je volit. Cíl je v člověku již vždy přítomen, uvažujeme o způsobech, jak tohoto cíle dosáhnout, a ty potom volíme.
- Výsledkem záměrné volby je rozhodnutí, tedy čin, nikoli např. nějaký názor nebo přesvědčení.

Řekli jsme, že záměrná volba je podle Aristotela centrem mravního hodnocení. Ukazuje se v ní totiž nejjasněji charakter člověka. O Aristotelověchápání charakteru řekneme více později. Zde můžeme předeslat, že cíl, který člověk sleduje, je dán právěcharakterem, tj. povahou duše ovlivněnou předchozím jednáním. Na druhou stranu jsme viděli, že v případě jednání neleží cíl mimo toto jednání, cílem je skvělost samotného jednání (εὐπραξία [eupraxia]). Určení cíle je proto určením v čem spočívá skvělost jednání v dané konkrétní situaci. Podíl charakteru a rozumnosti (φρόνησις [fronésis]) na určení cíle je tedy úzce provázán: zatímco charakter určuje povšechné směřování touhy, φρόνησις [fronésis] určuje prostředky k dosažení tohoto cíle, čímž ovšem také upřesňuje cíl, protože cílem je sama skvělost jednání. Vezměme jako příklad statečné jednání: charakter určuje jakou roli hraje v našem vidění nebezpečné situace strach, resp. jakou hodnotu přisuzujeme bezpečí, nebo naopak odporu, φρόνησις [fronésis] zase určuje jaké jednání bude tomuto obecnému zaměření charakteru nejlépe vyhovovat. To, zda je zvolené jednání statečné, nebo ne (resp. do jaké míry), je výsledkem obou složek, přičemž naše představa o statečnosti se každou volbou trochu mění.

V řecké filosofii se nesetkáváme s pojmem svobodné vůle ve významu indiferentní volby.

Viděli jsme, že volba je u Aristotela vždy vedena předem daným cílem (dobrem) a je do značné míry určena charakterem jednajícího.

Nepřítomnost volby v pojmu svobody je výrazná ve stoické filosofii. Pro stoiky znamená svoboda shodu jednajícího s rozumem (logem), který pořádá celý vesmír. Jedinou volbou je tedy použít nebo nepoužít své svobody. Samotné svobodné jednání (je-li správné) žádnou volbu neobsahuje. Tato představa se opakuje u různých myslitelů v celých dějinách filosofie. Nacházíme ji u Anselma z Canterbury, je zdůrazněna Spinozou, pro něhož je skutečně svobodný pouze Bůh, který je současně z zcela nutný. Marx (v Hegelově duchu) definuje svobodu jako *poznanou nutnost*.

Pojem *vůle* v silném slova smyslu se objevuje až s příchodem křesťanství, které přispělo k rozvoji tohoto pojmu v několika rovinách:

- Představa sporu, který se odehrává při mravním rozhodování, se v křesťanském chápání přenáší do samotného středu rozhodovací schopnosti člověka. Zatímco pro řeckou filosofii se jedná o spor mezi rozumem a vášněmi, případně mezi různými prostředky k dosažení daného cíle, je v křesťanství samotné já člověka rozpolceno mezi různá směřování. Důležitým svědectvím v tomto smyslu je list Římanům 7, 15-23. Můžeme říct, že vůle v silném slova smyslu existuje až tehdy, je-li dvojitá.
- Důležitou roli ve formulaci pojmu vůle hraje Augustin, který bývá někdy dokonce označován za tvůrce tohoto pojmu. Augustin formuluje sklon vůle ke zlému jako důsledek prvotního hříchu, který může být napraven jen působením boží milosti. Je spornou otázkou, zda takový sklon vůle lze vysvětlit s pomocí Aristotelova pojmu zkaženého charakteru. Osamostatnění vůle jako zvláštního principu rovnoprávného s rozumem je podpořeno také Augustinovým psychologickým podobenstvím Boží Trojice. Tři božské osoby přirovnává ke třem mohutnostem duše: rozumu, vůli a paměti.
- Dalším křesťanským motivem je představa stvoření jako svobodného aktu Stvořitele. V řeckém chápání je stvoření vždy výsledkem logické nutnosti, svět je nutným rozvinutím rozumových struktur, které jsou v nějaké formě přítomny již v Bohu. Boží svoboda je tedy omezena nejen v tom, zda svět stvořit či nestvořit, ale také v možné podobě světa. To se také odráží v nauce o nadřazenosti rozumu nad vůlí, kterou zastávají mnozí křesťanští myslitelé včetně Tomáše Akvinského.

Vzhledem k tomu, že Tomáš Akvinský rozvíjí Augustinovo pojetí vůle a současně navazuje na Aristotela, je jeho přístup příležitostí prozkoumat otázku, zda řecká (resp. Aristotelova) filosofie pojem vůle zná, nebo ne. Ukazuje se, že v Tomášově pojmu vůle dochází k integraci různých vrstev, které Aristoteles ponechává oddělené:

- dobrovolnost se svým antropologickým aspektem (jednání má počátek v člověku) a kosmologickým aspektem (svět není zcela deterministický, obsahuje skutečnosti, které jsou „na nás“);
- záměrná volba;
- přání, resp. touha po cíli, která je založena v charakteru.

U Tomáše vidíme

- identifikaci přání a dobrovolnosti, která je usnadněna latinským slovem *voluntarium*, které je na jednu stranu překladem řeckého *e(kou)sion*, a na druhou stranu je odvozeno z latinského *velle* (chtít);
- identifikaci odpovědnosti s volbou, což se opět odráží v překladu řeckého *εἰς ἑαυτὸν* latinským *in nostra potestate* (v naší moci). Zatímco pro Aristotela je neznamená „počátek v nás“ nutně fakt volby (což se projevuje např. v diskusi o odpovědnosti za vlastní charakter), Tomáš už formuluje naši intuici, že dobrovolné je to, co člověk volí.

Radikalizace pojmu volby, související s radikalizací pojetí boží svobody, vede u nominalistů 14. století (např. Dunse Skota nebo Viléma Ockhama) k nadřazení vůle rozumu. Tato změna má také ontologické důsledky v důrazu na individua (v protikladu k důrazu na obecný pojem). V oblasti svobodné vůle vede k definici svobody jako indiferentní volby. Vilém Ockham to formuluje takto:

Svobodou rozumíme moc, díky níž mohu indiferentně a náhodně stanovit různé věci, tj. mohu způsobit nebo nezpůsobit stejný účinek, aniž by zde byla jakákoli odlišnost kromě této samotné moci. (Quodl. I, q.16)

Známou ilustrací tohoto pojetí svobodné volby je bajka o oslu, který chcípne hladem mezi dvěma dokonale stejnými kupkami sena. Nemaje svobodnou vůli nemůže se totiž pro žádnou z nich rozhodnout. (Tento příklad je chybně připisován francouzskému filosofovi Jeanu Buridanovi, odtud název Buridanův osel.)

U moderních empiriků (Locke, Hume) se objevuje záměrné omezení pojmu svobody na tzv. svobodu fyzickou, tedy na možnost dělat, co dělat chci. Tento pojem svobody je vnější a spíše politický. Uvedení myslitelé se nepouštějí do úvah o tom, jak se stane, že něco chci, protože takovou otázku považují za beznadějně spekulativní, nemající žádné uspokojujivé řešení.

6. Tragická dimenze lidské existence

mravní optimismus; napětí mezi různými mravními nároky; síly transcendingující síly lidské - bohové a obec (Oidipús)

Mravní tradice vycházející ze Sókrata, (příp. z řeckého osvícenství) je ve své podstatě optimistická. Mravní optimismus má několik aspektů:

- ctnost je totožná s věděním, nebo je alespoň pod kontrolou rozumu, a lze ji tedy učít, předávat;
- jednat mravně je v naší moci, není možné nezaviněné mravní selhání. Kant to vyjadřuje tvrzením, že kde je povinnost je také možnost;
- kdo jedná mravně, je nebo bude šťasten, mravně jednání nemůže být v rozporu se štěstím.

Tato přesvědčení s sebou přinášejí i obecnější antropologický optimismus, podle něhož je člověk v podstatě dobrý a život stojí za to, aby byl žit. Příkrý kontrast s tímto mravně-antropologickým optimismem je obsažen v řeckém mýtu o moudrém Silénovi, průvodci boha Dionýsa, který donucen k odpovědi na otázku, co je pro člověka nejlepší odpovídá: „Bídny jepicovitý rode, zplozený náhodou a bolem, proč mě nutíš, abych ti řekl to, co slyšet není ke tvému prospěchu? To úplně nejlepší je pro tebe zcela nedostižné: nejlepší je se vůbec nenarodit, nebýt, nebýt ničím. Druhé nejlepší pak je pro tebe - brzo umřít.“ Pesimismus zaznívá také z Kazatelova „marnost nad marnost“.

Jednou z nejcennějších součástí antického dědictví jsou řecké tragédie, jejichž hlavním tématem je právě postavení člověka vůči bohům, vůči silám, které ho přesahují, možnost či nemožnost mít svůj život a svoje činy ve vlastních rukou, rozpor mezi lidskými záměry a výsledky lidského jednání. Tragická postava není prostě ta, kterou postihne nějaké neštěstí, ale ta, která je postavena před neřešitelné mravní dilema, která je obtížena vinou, jíž se nemohla vyhnout. Je to postava, která hrdinsky bojuje proti osudu, ale její činy se obracejí v opak toho, co bylo zamýšleno.

Zdrojem tragického napětí je konflikt mezi dvěma póly, dvěma nesouměřitelnými kritérii, či mravními požadavky, mezi kterými není možné nijak zprostředkovat, jejichž

rozpor není možné podřídít jednomu nadřazenému principu. V takové situaci se zjevuje jednak lidská bezmocnost, jednak velikost a závažnost lidského rozhodnutí, které není jen mechanickou aplikací předem daného mravního principu, spíše tento princip (spolu)vytváří. Póly napětí mohou být např. lidské-božské, živí-mrtví, mládí-stáří, společnost-jednotlivec nebo muž-žena.

V Sofoklově *Antigoně* nacházíme rozpor mezi povinnostmi pramenící z osobní spřízněnosti a povinností vůči obci. Antigona se rozhodne pohřbít svého bratra, který se stal nepřítelem obce, a tudíž je jeho pohřeb zakázán. Oba póly této povinnosti - rituální pohřeb i ochrana obce - mají náboženskou dimenzi. Konflikt je tedy současně volbou mezi nesmiřitelnými nároky dvou božstev. Dnešní člověk, stojící v tradici Sókratovského mravního optimismu, se bude snažit chápat Antigonino dilema jako úkol pro racionální mravní analýzu. Ta sice může být obtížná, ale v zásadě lze dojít ke „správnému“ rozhodnutí, lze mezi soupeřícími nároky rozhodnout, lze je nějak hierarchicky uspořádat. Příklad Antigony ukazuje význam některých etických otázek, které se na první pohled mohou zdát velmi odtažitě:

- Předpoklad hierarchického uspořádání soupeřících mravních nároků obsahuje požadavek existence *kritéria*, které je oběma těmto nárokům nadřazené. Takovým nejvyšším kritériem je pro Platóna idea Dobra. V kontextu řecké společnosti je tedy nauka o nejvyšším dobru polemikou s řeckou tragédií. Platónova filosofie je silně anti-tragická.
- Možnost mezi soupeřícími nároky *rozhodnout* dále ukazuje k významu mravního intelektualismu. Nejenže má jeden z nároků navrch, je také možné to racionálně poznat. Dobro je tedy v úzké souvislosti s rozumem, logem, svět je logický a. náboženský rozměr konfliktu, v tragickém vidění významný, je značně oslaben. To ukazuje jeden z aspektů obvinění Sókrata z bezbožnosti. Filosofie je tedy v tomto smyslu protináboženská. Podtrhujeme „v tomto smyslu“, protože stejně „protináboženská“ je i křesťanská kultura, která filosofický mravní optimismus ve velké míře přijala a dokonce rozvinula ztotožněním Boha, dobra a rozumu.

Vědomí o tom, že lidský život se odehrává v riskantním napětí mezi různými božstvy a silami, vedlo v řecké kultuře k tradiční moudrosti zdůrazňující umění nalézt správnou rovnováhu mezi extrémy. Klíčovou řeckou ctností byla *uměřenost* (σωφροσύνη [sófrosyné]) a naopak nejzlobnější vlastností *zpujnost* (ὑβρις [hybris]). V moderních jazycích nemáme slova, která by odpovídala významu těchto řeckých termínů, σωφροσύνη [sófrosyné] lze překládat také jako rozumnost, rozvážnost, bystrost, zdrženlivost, mravnost, skromnost nebo poslušnost; podobně ὑβρις [hybris] může znamenat pýcha, nevázanost, násilnost, zločin, hýřivost, týrání, zneuctění nebo svévole. Uměřenost rozhodně neznamená cestu nejmenšího odporu nebo pohodlnou prostřednost, jak bývá někdy chápáno zlidovělé rčení o zlaté střední cestě.

Řecký důraz na míru je zřetelně vyjádřen v zásadách, které Řekové tradičně připisovali mudrcům minulosti: μέτρον ἄριστον [metron ariston] (míra je nejlepší), ἡδονῆς κρατεῖν [hédonés kratein] (ovládej vášně), τύχη εὖχεσθαι [tyché euesthai] (vzývej štěstěnu), μηδὲν ἄγαν [méden agan] (ničeho příliš), γνῶθι σεαυτόν [gnóthi seauton] (poznej sám sebe), καιρὸν γνῶθι [kairon gnóthi] (poznej příhodný okamžik), φρόνησιν ἀγάπα [frónésin agapa] (miluj rozumnost) a odráží se i v Aristotelově nauce o ctnosti jako středu mezi dvěma protikladnými neřestmi. Důležitým aspektem mravní situace, jak ji odhalují zmíněné výroky moudrých, je její neopakovatelnost, časová zasazenost vyjádřená řeckým καιρός [kairos], pravá chvíle, příležitost. Ta je něčím, co člověk nemá v moci (proto je nutno vzývat štěstěnu), a navíc vyžaduje připravenost, která není znalostí obecných zákonů, ale spíše schopností vycítit vhodnost chvíle.

Jednající nikdy nemá k dispozici neomezenou volbu, je omezen na možnosti, které mu přináší přítomná příležitost. To platí o jednotlivé situaci i o celku lidského života, ve kterém lze z nabízejících se možností realizovat jen jednu. To bývá ve filosofii někdy označováno slovy „lidská konečnost“.

7. Etika ctnosti

blaženost jako aktivita; zdatnost duše; blaženost a vnější dobra; ctnost jako stav; charakter; ctnost jako střed; kritérium a definice ctnosti

Aristoteles sám přiznává, že definovat nejvyšší dobro jako blaženost je prázdné tvrzení, dokud neupřesníme jaká je povaha blaženosti.

- Tu nejlépe určíme, když budeme zkoumat, co je nejvlastnějším úkolem, případně činem člověka (ἔργον [ergon]). Podobně jako dobrem hráče na flétnu je hra na flétnu, bude i nejvyšším dobrem člověka to dílo, které je mu, jako člověku, vlastní.
- Tím, co člověka odlišuje od zvířat, je rozum, proto lidský ἔργον [ergon] musí být nějaká činnost rozumové části lidské duše.
- Dobrý člověk je ten, který vykonává lidské dílo dobře, což znamená v souladu s příslušnou dokonalostí (podobně je dobrým hráčem na flétnu ne ten, kdo prostě hraje, ale ten, kdo hraje s příslušnou dokonalostí - virtuóz). Slovo, které má řečtina pro dokonalost nějaké činnosti, je ἀρετή [areté], nejčastěji překládané jako ctnost. Nepřesnost tohoto překladu je dobře vidět na příkladu hráče na flétnu. Obvykle neříkáme, že virtuózní flétnista hraje ctnostně. Lepším překladem je proto slovo *zdatnost*.

Tato úvaha nás vede k definici lidského dobra (tedy blaženosti) jako **aktivity lidské duše v souladu s její zdatností** (ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν, *Etika Nikomachova* 1098a17). Má-li lidská duše vícero zdatností, pak v souladu s tou nejvyšší. Tato poznámka nechává otázku po skutečně nejlepší formě lidského života otevřenou. Aristotelés se nakonec přikloní k názoru, že nejlepším lidským životem je kontemplace, zření věčných pravd. Ta u něho ovšem stojí v neustálém napětí s aktivním životem v obci. Vztah těchto dvou životních ideálů není v Aristotelově Etice jednoznačně určen. Zdá se jakoby autor mezi nimi kolísal. Přednost kontemplace je na základě výše uvedených úvah dán nadřazeností teoretických rozumových ctností (ἐπιστήμη [epistémé], νοῦς [nús] a σοφία [sofia]) nad praktickou (φρόνησις [frónesis]).

Nutným předpokladem ctnosti je jistá míra vnějších dober. Není možné v sobě vypěstovat ctnost, pokud člověk žije v bídě, nedostane se mu dobrého vychování nebo žije v obci, která je zkažená a zkorumpovaná. Zde se výrazně projevuje souvislost, která pro řeckého myslitele leží mezi politickou a etickou naukou. Zkoumání dobra jednotlivce je neoddělitelné od zkoumání dobra obce, ve které žije.

Určení blaženosti v sobě obsahuje obtíž spočívající v časovém charakteru lidského života. Skutečně blaženým je ten, kdo žije v souladu s dokonalou ctností celý život. A protože, jak bylo řečeno, dokonalá ctnost je do jisté míry závislá na vnějších okolnostech, není možné nějakého člověka prohlásit za skutečně blaženého, dokud neznáme celý jeho život. Může se totiž stát, že ho potkají velká neštěstí, která ho připraví o možnost konat krásné činy: ztráta majetku (a s tím nemožnost velkorysosti), ztráta přátel (přátelství je důležitou součástí blaženého života) atd. Odtud plyne poněkud paradoxní pravda, že šťastným je možné člověka označit až po jeho smrti.

Blaženost v sobě přesto obsahuje jistou míru stability. Člověk dobrého charakteru se pravděpodobně nikdy nestane bídákem, protože se nikdy neuchýlí k hanebným činům, přestože ho nějaké velké neštěstí připraví o možnost nazývat se opravdu blaženým.

Zdatnost je tedy specifická kvalita duše. Z různých druhů kvalit Aristotelés volí pro zdatnost termín ἕξις [hexis], stav, dispozice.

V duši lze rozeznat tři složky:

- *vegetativní* je zodpovědná za biologické pochody,
- *emotivní* je sídlem citů a vášní,
- *rozumová* je specificky lidská.

Vztah rozumové a emotivní složky je podobný vztahu toho, kdo rozkazuje a toho, kdo poslouchá. Emotivní složka je tedy také v jistém smyslu účastna rozumu, protože je schopna mu „rozumět“ a podrobit se mu. Těmto dvěma vyšším částem duše odpovídají dva druhy ctností: *mravní* a *rozumové (dianoetické)*. O rozumových ctnostech jsme se již zmínili.

Mravní ctnost je v souladu s vymezením zdatnosti určitý stav emotivní stránky duše. Zatímco rozumové ctnosti se pěstují studiem a zkušeností, u mravních ctností hraje rozhodující roli zvyk (v řečtině se tento závěr opět nabízí díky jazykové příbuznosti slov ἦθος [éthos] a ἔθος [ethos]). Ctnost není totožná s přirozeností, protože je získaná. Přirozenost je to, k čemu něco tíhne samo od sebe. Ctnost také představuje tíhnutí k určitým činům, ale je narozdíl od přirozenosti získaná. Odtud lidové rčení, že zvyk je druhá přirozenost.

Mezi ctností a ctnostnými činy existuje vzájemná souvislost: ctnost se pěstuje konáním těch činů, které přísluší dané ctnosti. Statečnými se stáváme statečnými činy. Současně je ctnost schopnost snadno konat statečné činy. Tato vzájemná podmíněnost ctnostných činů a ctnosti vede k několika závěrům:

- Pro ctnost je rozhodující výchova v raném dětství. V duši toho, kdo není výchovou veden k ctnostnému jednání, se nevytvoří příslušná ctnost a bude tedy čím dál tím obtížněji konat ctnostné činy a tedy čím dál obtížněji získávat příslušnou ctnost.
- Činy člověka jsou do značné míry dány jeho charakterem. Ten, kdo zcela propadl neřesti, již vůbec není schopen konat ctnostné činy. To navozuje otázku po odpovědnosti takového člověka za vlastní činy. Pro tento problém platí totéž, co jsme řekli o odpovědnosti za neznalost dobra. Každý je plně odpovědný za svůj charakter, a to ze dvou poněkud odlišných důvodů.
 1. Charakter je formován na základě předchozích činů. Každý je odpovědný za svůj charakter, protože je odpovědný za činy, které jeho charakter zformovaly. I pokud je zbabělec již zcela neschopen statečnosti, byla doba, kdy mohl vykonat statečné činy a stát se tak statečným, nikoli zbabělým. Tento argument je relativizován zmíněnou důležitostí výchovy, kterou dítě nemá v rukou.
 2. I s ohledem na určitou osudovost ve formování charakteru (nutnost narodit se v dobré rodině a v dobré společnosti), je nezbytné činit charakter předmětem chvály a hany. Jinak by bylo mravní hodnocení zcela nemožné, a ani ctnostný člověk by za svou ctnost nemohl být chválen.

Naznačené pojetí ctnosti hlouběji osvětluje Aristotelův postoj k mravnímu intelektualismu. Ctnost je stav duše, nikoli vědění. Je to ovšem stav vztažený ke správnému vědění.

Ctnost je podle Aristotela vždy jakýsi střed mezi extrémami. Existují vždy dvě vzájemně protikladné neřesti a ctnost je jakýsi střed mezi nimi. (Tak je štědrost středem mezi lakomstvím a marnotratností, přívětivost středem mezi svárlostí a lichocením atd.)

Tato nauka o ctnosti jako středu jistě vychází ze zmíněného tradičního řeckého vysokého hodnocení uměřenosti. Stala se také následně populární v různých asketických pojednáních

jako prostředek klasifikace ctností. Jakkoli se jedná o prostředek názorný, má tato nauka řadu obtíží:

- V řadě případů nemá jeden z extrémů jméno (například opak nevázanosti). To je podle Aristotela způsobeno tím, že příslušná neřest je vzácná. Může to být ale i tím, že nauka o středu je pro danou ctnost nevhodná a přidáný chybějící extrém je vytvořen uměle pro zachování univerzálního schématu.
- Pro použitelnost nauky je nutné předem vědět, co je mravně neutrální a co je již ctností nebo neřestí. Tak např. hněv může být dobrý nebo špatný podle toho, je-li přiměřen situaci nebo ne (je ho moc nebo málo). Naproti tomu závist je vždy špatná, není možné hledat střed mezi příliš malou a příliš velkou závisti. Schéma tedy často příliš nepomáhá porozumět povaze dané ctnosti, pokud jí ještě nerozumíme.

Popsali jsme řadu aspektů Aristotelovy **etiky ctností**. Tato etika je jednou variantou normativní etiky, je tedy jednou z možných odpovědí na otázku po posledním původu mravního hodnocení. Pokusme se nyní shrnout základní rysy této odpovědi. Můžeme říci, že podle etiky ctnosti **základním mravním kritériem je dokonalost jednajícího**.

Odtud plyne, že hodnotu činu nelze určit pouze na základě jeho vnějšího popisu. Pokud někdo vykoná nějaký čin náhodou nebo výjimečně, pak je jeho hodnota jiná (nižší), než když tentýž čin vykoná někdo jiný na základě své ctnosti. Pravá hodnota činu je v tom, že je výkonem, uskutečněním ctnosti jednajícího.

Dalším důležitý důsledkem je fakt, že kritérium správného jednání leží v ctnostném člověku. Ctnostný člověk je posledním a nejvyšším kritériem. Kritériem statečnosti je opravdový hrdina. Neexistuje žádná abstraktní idea statečnosti, podle které by bylo možné jeho statečnost posuzovat. Statečnost se zjevuje ve statečném člověku. Tento postoj osvětluje například Aristotelova definice mravní ctnosti, která shrnuje náš výklad (*Etika Nikomachova* 1106b36nn):

Ctnost je stav duše určující uváženou volbu, spočívající v zachování středu v tom, co se nás týká. Ten je určen mírou, tj. tím, jak by ji určil rozvážný člověk.

(ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν)

V této definici je nápadné, že míra jednání je určena odkazem na rozvážného člověka. To může být překvapivé. Snad bychom spíše čekali, že rozvážný člověk je ten, který zachovává absolutně danou míru. To je očekávání ovlivněné platónskou tradicí. Zde je ale Aristoteles málo platonikem.

8. Původ morálky a etika mravního citu

povaha mravního citu; racionální egoismus;
hédonismus; psychoanalytická teorie vědomí;
svědomí; Humův zákon; Nietzscheova genealogie
morálky

U antických autorů jsme viděli, že připisují značný význam společenskému původu mravních pojmů a názorů a snaží se tuto skutečnost korigovat rozumovými argumenty filosofického zkoumání, tváří v tvář společenským pohybům způsobujícím relativizaci zděděných mravních

norem. Analogický pohyb nacházíme na přelomu 17. a 18. století, kdy se tradiční feudální společnost začíná pomalu proměňovat ve společnost moderní, což zahrnuje uvolnění individua z tradičních společenských vazeb a rozvoj měšťanstva. Tato nová situace vedla ke snaze po novém založení našich mravních názorů, pokud možno po vzoru vznikající přírodovědy. Přírodovědecký důraz na kauzalitu způsobil, že tato otázka dostala u řady filosofů podobu hledání *původu* naší mravnosti. Takto vznikla britská filosofie *mravního citu*. Jejimi představiteli jsou mimo jiné David Hume (1711-1776), Antony Ashley, hrabě z Shaftesbury (1671-1713) nebo Francis Hutcheson (1694-1746).

Jak již název napovídá, snažili se tito myslitelé nalézt původ našich mravních norem v citu. To odráží přesvědčení, které přetrvalo do značné míry i do našich dnů, že mravnost nemá žádnou svébytnou, objektivní platnost, že je v podstatě závislá na našich vnitřních pocitech. Podle etiky mravního citu nelze v oblasti mravnosti argumentovat rozumem a všechny mravní kategorie jsou výsledkem jakési rovnováhy našich sklonů.

Nejdůležitějšími uvažovanými sklony je egoismus a laskavost (angl. benevolence). Rovnováhou těchto sklonů vzniká to, co nazýváme mravním citem. Oba jsou přirozenou dispozicí normálního člověka.

Pro mravní cit je důležitý jeho společenský rozměr, který se uplatňuje především pomocí schopnosti *empatie*, tedy schopností zažívat jistým způsobem pocity, které vidíme u druhého. Pokud např. vidíme, že má někdo bolesti, je to jako bychom **přímo** viděli a zažívali jeho bolest. Nejedná se o jakousi logickou úvahu, na jejímž základě bychom to usoudili. Vnímání cizích negativních emocí je nám samotným nepříjemné, což přispívá k laskavosti.

Chápeme-li laskavost takto, pak se egoismus přece jen stává primárním sklonem a mravní chování je výsledkem *racionálního egoismu*. Racionální egoismus je životem ve společnosti stabilizovaný systém pravidel, který dlouhodobě vede k nejlepšímu životnímu pocitu, tedy ke štěstí. Tento postoj má oporu ve všech mravních argumentech, které tvrdí, že být poctivý, pravdomluvný atd. se **nakonec vyplatí**. Např. přísloví „Lež má krátké nohy“ nabádá k pravdomluvnosti na základě takového kalkulu racionálního egoismu. Pod hlavičku racionálního egoismu můžeme zařadit také každou argumentaci odměnami a tresty věčného života.

Podobnou nauku vypracoval ve starověku Epikuros. Jeho filosofie je označována jako **hédonismus**. Přestože byli Epikurovi žáci často obviňováni z nevázanosti, jeho filosofie hlásala normy, které se zcela slučují s obecnou představou mravnosti a nechyběla v ní ani významná role sebeovládání a odříkání. To vše jako výsledek racionálního kalkulu, který si je vědom, že **ctnostný člověk zažívá nejvíce slasti**. Pokud se tedy Aristotelova a Epikurova *morálka* příliš neliší, liší se přesto zásadně jejich *etika*, tedy způsob filosofického založení morálky. Zatímco pro Aristotela je slast průvodním jevem ctnostné činnosti, která je nejvyšším kritériem mravnosti, je pro Epikura naopak ctnostný život **prostředkem** k dosažení slasti.

Obdobu teorie mravního citu v kombinaci s analýzou jazyka nacházíme u Alfreda Julese Ayera (1910-1989) nebo Charlese L. Stevensona (1908-1979). Ti tvrdí, že výrazy mravního jazyka (správné, dobré, čestné, hanebné) nemají žádný jiný význam, kromě vyjadřování emocí. Mravní hodnocení je v podstatě totožné s pocitem, který v nás vyvolává zvýšený hlas nebo vztyčený prst kárajícího rodiče.

Všechny tyto filosofické pozice můžeme označit jako **empiristické**, protože redukují mravní oblast na sféru smyslových jevů.

V této souvislosti můžeme také zmínit psychoanalytickou teorii Sigmunda Freuda, který vypracoval pozoruhodnou teorii vysvětlující nejen mravní, ale vůbec všechny kulturní fenomény. Podle Freuda je naše vědomé já prvkem, který zprostředkuje mezi třemi oblastmi, které na naši duši vznášejí své nároky:

- „**ono**“ (**id**) je jakýmsi pudovým základem, ve kterém hraje klíčovou roli pud slasti (libido) a princip agrese,

- **nad-já**, které reprezentuje výsledek působení kultury a výchovy, je to jakási vnitřní, ze společenských nároků odvozená cenzura pudů,
- a samotný **vnější svět**.

Škola mravního citu vytvořila pozoruhodně jemnou klasifikaci různých ctností s ohledem na to, jakými city a společenskými reakcemi jsou motivovány. Je také podnětem k přemýšlení nad tím, nakolik jsou naše mravní rozhodnutí motivována

- vlastními příjemnými pocity,
- očekávanou reakcí okolí
- a schémata vytvořenými výchovou a požadavky společnosti.

Téma mravního citu má důležitý vliv na pojem *svědomí*. Základním významem tohoto pojmu je naše schopnost mravního hodnocení (před činem i po činu). Většina filosofické tradice (Platón, Aristoteles, Tomáš Akvinský, Kant) chápe svědomí jako **rozumovou schopnost**. Etika mravního citu ovšem přináší i dnes hojně rozšířenou představu, že svědomí, je jakýsi cit. Např. obrat „hryzáni svědomí“, který se tak často v souvislosti se svědomím používá, odkazuje spíše k jakémusi pocitu než k racionální úvaze.

Již jsme si řekli, že podle etiky mravního citu nelze v mravní oblasti argumentovat. Výslovně a výstižně to formuloval D. Hume v popisu toho, co bývá někdy nazýváno jako *Humův zákon*. Podle tohoto „zákona“ **je logicky nemožné a nesprávné odvozovat imperativní závěry z popisných tvrzení**. Podle Huma je notorickou chybou mravních pojednání, že nejprve mluví o nějakých skutečnostech (např. o existenci Boha), přičemž používají obvyklé spony „je“ nebo „není“ a pak náhle, bez vysvětlení, přejdou k větám obsahujícím slovo „má“, „nemá“. Takový přechod by bylo třeba vysvětlit a ospravedlnit, což ovšem podle Huma není možné právě proto, že naše mravní preference jsou založeny na citu. Mezi popisnými tvrzeními a mravními imperativy tedy neexistuje žádný přechod. Podle Huma není nic proti rozumu v tom, když dá někdo přednost zničení celého světa před škrábnutím na prstu. S takovou volbou můžeme nesouhlasit, můžeme jí bránit, ale nemá smysl o ní tvrdit, že je rozumově nesprávná.

Jiný výklad původu morálky podává Friedrich Nietzsche ve svém polemickém pojednání *Genealogie morálky*.

Původní a prvotní hodnotící dvojicí není podle něj **dobré – zlé**, ale spíše **dobré-špatné**. Dobré jako protiklad špatného znamená sílu, krásu, vznešenost, moc a další **přirozené hodnoty**. Nositeli těchto hodnot jsou lidé vznešení a silní a jejich hodnocení spočívá v přitakání, v souhlasu s hodnotami, které reprezentují. Protiklad „špatný“ pak označuje slabost, bezmoc a nízkost. Negativní hodnocení představuje dodatečný a méně významný doplněk k pozitivnímu hodnocení sebe sama. Tento postoj se nazývá **panská morálka**.

V protikladu k panské morálce stojí **morálka otrocká**, jejímiž představiteli jsou slabí, nízcí a bezmocní. Zdrojem jejich hodnocení je **nenávisť** vůči šťastným a mocným. Za hlavního hlasatele této morálky považuje Nietzsche křesťanství a před ním židovství, sv. Pavla např. nazývá géniem nenávisti.

Zatímco panská morálka je **aktivní**, je otrocká morálka **reaktivní**, jejím základem je odmítání. V otrocké morálce je výchozím pojmem „zlý“ a tímto zlým je právě „dobrý“ morálky panské. Slabí nemohou pro svou slabost vystoupit proti silným aktivně a jejich způsob odporu proto spočívá v negaci všech hodnot panské morálky, v jejich označení za zlé. Dobrým se pak stává právě slabý člověk v protikladu ke zlému silnému. Pouze chudí, bezmocní a trpící jsou dobří, ostatní jsou zlí.

Prosazení reaktivních hodnot otrocké morálky v evropské kultuře nazývá Nietzsche **vzpouora otroků v morálce**. Produktem této vzpoury je **špatné svědomí**, pochybnost o hodnotě vlastních činů a o oprávnění prosazovat své hodnoty. Pravým vítězstvím otrocké morálky je zasetí špatného svědomí do duše silných. Důsledkem vzpoury je kulturní úpadek, potlačení aristokracie, vznik masového člověka, postupné oslabení všech přirozených hodnot – krátce **nihilismus**.

Klíčovým mechanismem otrocké morálky je **obrácení nenávisť proti sobě**. V tom spočívá jisté východisko (ačkoli do značné míry iluzorní) ze situace slabých a trpících. Protože nemají dost sil k prosazení a rozvoji pozitivních hodnot, a tudíž nemohou obrátit svou aktivitu navenek, obracejí ji proti sobě pomocí tvrzení, že utrpení je **trestem** a oni sami jsou jím **vinni**. Tím je utrpení dán alespoň nějaký smysl a touha po nalezení příčiny a viníka je uspokojena. Odtud pramení postoj k životu, který Nietzsche nazývá **asketický ideál**, spočívající v odříkání, citové exaltovanosti a sebeobviňování.

Uvedená analýza je nepochybně zjednodušující a přemrštěná. Popis křesťanství je jeho pouhou karikaturou. Jako každá karikatura však trefně vystihuje určité dílčí rysy a nutí tak k zamyšlení.

9. Etika povinnosti

různé druhy rozumu; praktický rozum; autonomie a heteronomie; antinomie svobody; maximy; hypotetický a kategorický imperativ; univerzalita; lidská důstojnost; formálnost deontologie;

Jedním z největších myslitelů filosofické etiky všech dob, který zásadním způsobem hájí roli rozumu v mravní oblasti, je Immanuel Kant. I pro Kanta je důležité rozlišení mezi teoretickou a mravní sférou. To však neznamená, že by mravnost neměla nic společného s rozumem. Kant (podobně jako Aristoteles) rozlišuje různé druhy rozumu, nebo spíše různé druhy jeho použití. Jedná s o použití rozumu v oblastech *teoretické, praktické a estetické*.

Existence praktického rozumu však není samozřejmá a nevyplývá z pouhého faktu lidského jednání. Je-li totiž naše jednání určeno nějakým vnějším motivem, například touhou po požitku, ctižádostí nebo poslušností příkázáním, pak není svobodné. Je totiž závislé na něčem ve světě jevů, na něčem, co nepramení z lidského rozumu.

Teoretický rozum může přispěchat s radou, jak požadovaného cíle co nejlépe dosáhnout (tzv. *radý chytrosti*), ale nemůže cíl stanovit. Analýza mravního života, jak jsme ji předvedli u Aristotela, tedy podle Kanta nepostihuje podstatu mravnosti, protože pro Aristotela je nejvyšším lidským cílem štěstí, což je vnější motiv.

Pojem „vnější“, jak vidíme, neznamená něco, co leží nutně mimo člověka, je to spíše to, co se nachází mimo jeho rozum, tedy zejména náklonnosti. Naznačené napětí můžeme vyjádřit několika způsoby:

- Kant mluví o *autonomii* rozumu, tedy doslova o schopnosti dávat si sám zákony. Mravní zákony musí být autonomní. Opakem autonomie je *heteronomie*. Kant obviňuje všechny známé etické systémy z heteronomie, tedy z toho, že zákony pocházejí odjinud než z rozumu. V etice mravního citu ze smyslů, v náboženské etice od církve apod.
- Požadavek autonomie vede k otázce, zda rozum vůbec může být *praktický*. V *Kritice čistého rozumu* Kant zkoumal možnosti a dosah rozumu teoretického, v *Kritice praktického rozumu* jde o samotnou **existenci praktického rozumu**. Praktický rozum,

pokud existuje, je nutně „čistý“, tedy bez účasti smyslů. Proto se druhá kritika nenazývá „Kritika čistého praktického rozumu“.

- Nejpalčivější problém, z kterého Kant vychází, je problém lidské svobody. Ve svém teoretickém poznávání je člověk závislý na vnějším světě jevů (to je závěr *Kritiky čistého rozumu*). Pokud je tomu tak i v praktickém rozhodování, pak člověk není svobodný protože svět jevů je řízen zákonem kauzality a lidské jednání, jako součást fyzikálního světa je předem určené a předpověditelné. Lidská svoboda vyžaduje, aby člověk byl schopen být **příčinou** jevů, **nezávisle** na fyzikálních příčinách. Ve světě by potom existovaly dva nezávislé zdroje příčinnosti: lidská svoboda a přírodní kauzalita. Vztah těchto dvou kauzálních zdrojů je samostatným (a zajímavým) problémem, označovaným jako *antinomie svobody*, který zde nebudeme sledovat.

Vlastní mravní svobodu zažíváme kdykoli zvažujeme své jednání a uvědomujeme si, že jsme vposledku nezávislí na každé heteronomní motivaci. Co je však kritériem mravního rozhodnutí, které je takto nezávislé? Co je zdrojem autonomního rozhodnutí? To Kant ukazuje prostřednictvím analýzy imperativů. Imperativ může být buď *hypotetický* nebo *kategorický*. Hypotetický (podmíněný) imperativ nikdy nepřikazuje bezprostředně. Příkladem hypotetického imperativu je

Chceš-li zůstat na svobodě, respektuj zákony!

Takový imperativ nechává otevřeno, zda člověk **má** chtít zůstat na svobodě. To záleží na motivaci jednatelce. Motivy určují subjektivní zásady, kterými se člověk řídí v konkrétních situacích. Tyto zásady se také nazývají *maximy*. Maximou může být „Nemíchej se do věcí, které se tě netýkají“ nebo „Buď zdvořilý ke starším lidem“.

Žádná heteronomní motivace nemá absolutní platnost. Každý by upustil od realizace své sebevětší náklonnosti, kdyby jistě věděl, že hned potom bude oběšen. Kategorický imperativ naproti tomu neklade žádné podmínky, přikazuje bezpodmínečně. Existence mravnosti, praktického rozumu a lidské svobody nyní tedy záleží na tom, zda existuje nějaký kategorický imperativ. Ten by měl říkat: jednej tak, jak se má jednat, podle své povinnosti, bez ohledu na své osobní zájmy. Toto „má se“ ale musí mít svůj zdroj v samotném rozumu, nesmí znamenat např. „tak jak od tebe očekává společnost“. Vidíme, že existence kategorického imperativu není nic tajemného a nepřístupného. Jeho existence si je podle Kanta dobře vědom, každý slušný člověk. Jde jen o jeho přesnou filosofickou formulaci.

Kant formuluje kategorický imperativ několika částečně odlišnými způsoby. My zde uvedeme dva:

1. Jednej tak, aby maxima tvé vůle vždy mohla být zároveň principem obecného zákonodárství.
2. Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.

První formulace vyjadřuje fakt, že každé mravní rozhodnutí v sobě obsahuje prvek univerzality. Povinnost nikdy nevyplývá pouze z konkrétní situace, ale obsahuje v sobě požadavek, že takto by se měl chovat každý a vždy. Kritériem mravnosti je tedy **možnost univerzalizovat** použitou zásadu, aniž by se rozum dostal do rozporu se sebou samým. Např. snaha získat pro sebe výhodu pomocí porušení slibu neprojde kritériem kategorického imperativu, protože pokud by se takový postup stal obecným zákonem, ztratilo by slibování jakýkoli smysl. Tím se ukazuje, že použitá maxima: „Hledej svůj prospěch i za cenu porušení slibu“ je jako obecný zákon vnitřně rozporná. Paralelou této formulace kategorického imperativu v obecném myšlení je argument „co kdyby to udělal každý“.

Druhá formulace je založena výrazně antropologicky. Základním kritériem je zde **lidská důstojnost**, která vyplývá právě z autonomie lidské osoby dané praktickým rozumem. „Lidství“, o kterém je zde řeč, je tedy definováno mravní svobodou. To je také základem rovnosti lidí.

V jedné z dalších variant kategorického imperativu rozvíjí Kant pojem obecného zákonodárství do představy všeobecné lidské říše, *říše účelů* (každá rozumná bytost je účelem o sobě), ve které platí přesně ty zákony, kterými se každý její člen a všichni k sobě navzájem řídí. Zejména v této formulaci je výrazně přítomen mravní optimismus. Kant je přesvědčen, že různé povinnosti jednoho a téhož člověka, ani povinnosti různých lidí nemohou být nikdy v rozporu.

Kantova etika je etikou **povinnosti**, je to etika **deontologická** (z řeckého δέον [deon], je třeba). Mravní hodnota činu je dána výhradně tím, zda je v něm rozum autonomní (tedy řídí se kategorickým imperativem) nebo heteronomní (řídí se náklonností). Toto mravní kritérium je ryze **formální**, nejde o obsah jednání, o jeho důsledky, ale především o jeho formu.

Obtíže tohoto formalismu vidíme například na Kantově názoru, že člověk nesmí lhat ani tehdy, pokud by tím zachránil někomu život.

Kant také staví povinnost do příkrého rozporu s náklonností. To bývá rovněž častým předmětem kritiky (např. od Fridricha Schillera). Zdá se jakoby mravné jednání nesmělo být provázeno žádným potěšením, jako by povinnost musela být nutně nepříjemná. Tato kritika ovšem není zcela oprávněná. Kant netvrdí, že jednání nesmí být provázeno náklonností. Tvrdí spíše, že náklonnost není pro mravnost jednání určující a že skutečná mravní velikost člověka se projevuje v jeho schopnosti jednat navzdory náklonnosti, pokud je v rozporu s povinností.

Při posuzování určité jednostrannosti Kantovy etiky je třeba mít na mysli, že jeho hlavní starostí je filosofické založení a ospravedlnění samotné existence svébytné mravní oblasti.

10. Utilitarismus

konsekvencialismus; dobro a užitečnost;
kvalitativní utilitarismus; kvantifikace;
sociální princip; preferenční utilitarismus;
srovnání deontologie a konsekvencialismu

Etika mravního citu odpovídá na otázku po původu mravnosti. Z podobných filosofických východisek položená otázka po kritériu správnosti jednání vede k etické teorii nazývané *utilitarismus*. Vznik utilitarismu je spojen především se jmény Jeremy Bentham (1748-1832) a John Stuart Mill (1806-1873) a spadá do stejné společenské situace jako etika mravního citu: odpovídá na potřeby nové etiky pro individualizovanou měšťanskou společnost.

Východiskem utilitarismu je mravní hodnocení činu na základě jeho **důsledků**. Tento princip bývá označován jako *konsekvencialismus*. V deontologii je jedinou skutečností, kterou můžeme hodnotit jako dobrou nebo špatnou, vůle člověka (např. pro Kanta je vůle dobrá, pokud je autonomní a v souladu s povinností). Naproti tomu konsekvencialismus přenáší hodnocení na důsledky, tedy také do oblasti mimo-mravní, a musí proto určit v této mimo-mravní oblasti nějaké hodnoty, něco, co se považuje za dobré samo o sobě.

Vše ostatní se potom posuzuje na základě užitečnosti (odtud název utilitarismu), tedy na základě toho, zda to prospívá k rozmnožení dobra. V určení tohoto dobra se již jednotlivé utilitaristické pozice liší. Klasický utilitarismus (Bentham) je hédonistický, považuje za jedinou hodnotu **slast**. Již u Milla se ale setkáváme s rozlišováním různých, kvalitativně odlišných hodnot. To je vyjádřeno ve slavném Millově tvrzení, že neuspokojený gentleman je lepší než uspokojené prase. V tomto smyslu může být např. umělecký zážitek hodnocen výše než uspokojení hladu.

Pro posuzování užitečnosti jednání se používá *princip maximalizace* dobra. Úkolem mravního rozvažování je podle utilitarismu nalézt takové jednání, které ze všech možných variant přinese největší sumu dobra. Dobro je tedy nutné nějak **kvantifikovat**, aby bylo možné provést srovnání. V případě kvalitativního utilitarismu navíc přistupuje otázka, zda vyšší hodnoty mají vždy větší důležitost než nižší, nebo mohou být převáženy velkým objemem hodnoty nižší.

Je nutné zdůraznit, že mravní utilitaristický kalkul bere ohled na **všechny lidi** (*sociální princip*). Nejedná se tedy v žádném případě o egoismus, spíše o druh univerzálního altruismu.

Utilitarismus odpovídá na mravní potřeby moderní společnosti v několika ohledech. Princip slasti je vhodný pro individualizovanou společnost, ve které může každý mít svou vlastní představu o štěstí, a současně udržuje harmonický společenský řád díky sociálnímu principu. Představa maximalistického kalkulu navíc dobře ladí s požadavky matematizované vědy. Utilitarismus může být chápán jako opravdu „vědecká etika“.

Jednou ze současných verzí utilitarismu je tzv. *preferenční utilitarismus* kontroverzního australského filosofa Petera Singera. Podle něj je dobrem schopnost volby (preference). Chování k věcem, které nemají žádná přání ohledně svého osudu, je mravně neutrální. Mravní povinnost máme vůči stvořením, která o něco usilují a něčemu se vyhýbají. Slast a bolest je jednou z podob této preference. Rozumná bytost (člověk) např. nemusí usilovat o vyhnutí se bolesti kvůli dosažení nějakého vyššího cíle (např. kvůli svému dítěti nebo sportovnímu výkonu). U takového člověka není naší povinností maximalizovat jeho slast, ale respektovat jeho preference.

Tato teorie s sebou přináší sporné důsledky. Podle ní totiž mají mnohá práva i zvířata (přesně tolik, nakolik jsou schopna si něco přát) a naproti tomu mají velmi malou hodnotu nenarozené lidské plody v raném stádiu vývoje nebo lidé postižení natolik, že nemají žádné preference. Hodnota takových lidských bytostí může být i nižší než hodnota některých zvířat.

Odpor proti těmto důsledkům preferenčního utilitarismu zřejmě vyžaduje pojetí lidské bytosti, které nebude závislé na schopnostech, jež je tato bytost schopna vykázat. Spor s přísnou argumentací Petera Singera v každém případě formuluje závažné problémy pro současnou etiku.

Na závěr provedme srovnání některých aspektů deontologické etiky na straně jedné a konsekvencialismu na straně druhé.

- Rozsah aplikace mravního hodnocení je u deontologie menší než u konsekvencialismu. Existuje oblast povinnosti a to, co pod ni nespadá je mravně neutrální. Naproti tomu princip užitečnosti umožňuje mravně hodnotit každé jednání.
- Z toho plyne, že konsekvencialismus je mravně náročnější než deontologie. Jednající musí brát v úvahu celý rozsah důsledků svého jednání pro všechny osoby. To také ukazuje na velkou obtíž konsekvencialismu: odhadnout všechny důsledky je v podstatě nemožné.
- Deontologie zcela vylučuje některé druhy jednání (např. vraždu). Naproti tomu konsekvencialismus je nakloněn připustit v odůvodněných případech prakticky každé jednání, totiž tehdy, pokud by důsledky tohoto jednání přinesly méně zla než jeho opomenutí. Konsekvencialismus je tedy blíže mravnímu relativismu. Na druhou stranu deontologie může být obviněna z alibismu: jednající si chrání svou „mravní čistotu“ bez ohledu na důsledky, které to může mít. Příkladem je otázka, zda je dovoleno lhát, pokud se tím může zachránit lidský život.
- Posledně uvedený příklad poukazuje k problémům, do kterých se dostává deontologie v případě konfliktu povinností. Zdá se, že taková situace je přísně deontologickou morálkou řešitelná. Konsekvencialismus je proti tomuto problému dosti imunní.

- Konsekvencialismus je slepý vůči některým hodnotám, které jsou neslučitelné s kalkulem důsledků. Např. úcta je těžko představitelná jako výsledek úvahy o maximalizaci dobra.